

مارتن هيدلر

ما الفلسفة؟

ما النشأ فيزيقا؟ - هيدلر لن وما هي الشعير

ترجمة

فيلو كاسل محمد مرزوقي

وراجعها على الأصل الألمان وقدّم لها

عبد الرحمن بزي

دار الثقافة
للطباعة والنشر

بالقاهرة

١٩٧٤



سلسلة النصوص الفلسفية

(٢)

مبارت هيدلر

ما الفلسفة؟

ما المتبافيرقا؟ - هيدلر لن وماهية الشعر

ترجمة

فيلو كاخيل محمود مرعبي

وراجعها على الاصل الالمانى وقدم لها

عبد الرحمن بى روى

الطبعة الثانية

دار الثقافة للنشر والطباعة



١٩٧٤

تقدیر

بقلم

آلہ کتور عبد الرحمن بدوی

في هذا الكتاب أبحاث لمارتن هيدجر ، قطب الفلسفة الوجودية ، تناول
رأيه في ماهية الفلسفة وفي علم ما بعد الطبيعة ثم محاضرة في ماهية الشعر اتخذت
نماذج لها من شعر هيلدران ، الشاعر الألماني الرومنتيكي العظيم .

— ١ —

أما مارتن هيدجر فقد ولد في قرية مسكرش في إقليم بادن بجنوب غربي
ألمانيا في سنة ١٨٨٩ . ودرس في جامعة فريبورج — في — بريسجاو وتلند
هسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) مؤسس فلسفة الظاهريات التي تستند إليها الوجودية .
وفي سنة ١٩١٤ حصل على الدكتوراه الأولى مع رسالة عن « نظرية الحكم في
الزعة النفسانية » . وعين بعدها معيداً في تلك الجامعة ، ثم نشر في سنة ١٩١٦
رسالة الدكتوراه الثانية (دكتوراه التأهيل للتدريس بالجامعة) عن « نظرية
المقولات والمعنى عند دونس اسكوت » .

ثم عين في سنة ١٩٢٣ أستاذاً في جامعة ماربرج ، وأخذ يعمل في الإعداد
لكتابه الرئيسي « الوجود والزمان » ونشر الجزء الأول منه في سنة ١٩٢٧ .
ولم يصدر له حتى الآن جزء ثانٍ وأحيل هسرل إلى التقاعد في سنة ١٩٢٩ ،
أستاذاً في فريبورج فأوصى بتعيين هيدجر خلفاً له وعين في سنة ١٩٢٩ . وفي
هذه المناسبة قدم تلاميذ هسرل لأستاذهم سفراً تذكاريًا أسهم فيه هيدجر ببحث
عن « ماهية السبب » يعد من خير أبحاثه . وفي نفس السنة ، ١٩٢٩ ، ظهر له

كتاب آخر بعنوان « كذت ومشكلة ما بعد الطبيعة » عرض فيه رأى كنت فيما بعد الطبيعة ، عرضاً جديداً أصيلاً يبعد عن الحقيقة التاريخية بقدر ما يعبر عن رأى هيدجر نفسه ، ولهذا عاوجه أنصار كنت وعلى رأسهم إرنست كاسيرر .

وألقي محاضرة في ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ في قاعة جامعة فريبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » — مستجد ترجمتها في هذا الكتاب .

وفي سنة ١٩٣٣ انتخب مديراً لجامعة فريبورج ، وفي مايو من تلك السنة ألقى محاضرة بعنوان : « الجامعة الألمانية تؤكد ذاتها » كان لها دوى كبير لما ارتبطت به من معان سياسية في تلك السنة التي تولى أدولف هتلر الحكم في ألمانيا .

ومع ذلك فقد استقال من هذا المنصب بعد ذلك بأشهر قليلة ، ولما دخل الحلفاء ألمانيا في سنة ١٩٤٥ أخذوا عليه هذا الموقف ففصلوه من منصبه أستاذاً بالجامعة ولم يعد إليها إلا بعد ذلك بوضع سنوات ليلقى القليل من المحاضرات .

— ٢ —

وقد أفاد هيدجر من ركزت وفندليند ثلاثة أمور :

الأمر الأول — أن فهم الفلسفة يقتضى دراسة تاريخها دراسة عميقة ، منذ السابقين على سقراط حتى اليوم . وقد اهتم هؤلاء السابقين على سقراط اهتماماً خاصاً ، في محاضراته ، وبدا ذلك واضحاً في كتابه «المدخل إلى الميتافيزيقا» (سنة ١٩٥٣) ثم في المحاضرة الصغيرة التي تراها مترجمة هنا بعنوان : « ما الفلسفة » ذلك أنه كان يرى أن شذرات هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط تنطوى على الإدراك الحق لمعنى الفلسفة .

والأمر الثاني — وهو ما تعلمه من ركرت Rickert — هو أن مناهج العلوم الطبيعية وموضوعاتها تتميز كل التميز عن مناهج علوم الروح وموضوعاتها ، مثل علم التاريخ الذي رأى ركرت وداناي أنه ينبغي أن يقوم على الفهم Verstehen بالمعنى الملى لهذا اللفظ ، أى إدراك دوافع الناس فى أفعالهم بوصفهم أفراداً وبوصفهم أعضاء فى جماعات .

والأمر الثالث — أن الفلسفة تختلف فى منهجها وموضوعها فى علوم الطبيعة وعلوم الروح على السواء . فالفلسفة ليست علماً تاريخياً ولا علماً طبيعياً ، لأن الفلسفة علم الوجود ، وهو يختلف فى منهجه وموضوعه عن سائر العلوم والفلسفة أساساً هى « أنطولوجيا » (= علم وجود) أساسية ، وتتخذ نقطة إبتدائها من الانية Dasein أى من الوجود الإنسانى ، وجودنا نحن . بينما العلم الطبيعى يدرس الخصائص الموجدية (الأونطيقية) أى المتعلقة بموجودات عينية جزئية ، والعلم التاريخى يقوم على الفهم Verstehen أى إدراك الدوافع ، أما الفلسفة فتعتمد على منهج الظاهريات ، وهو منهج يعتمد على وصف أحوال الشعور . ولهذا فإن هيدجر ، فى دراسته الظاهريانية للوجود ، إنما يصف أحوال الوجود الشعورية الأساسية : الهم ، القلق ، الموت ، الشعور ، الزمان ، التناهى ، السقوط ، الخطيئة ، الخ . « إن الفينومينولوجيا — هكذا يقول هيدجر — معناها أولاً وقبل كل شىء تصور للمنهج ، لأنها لا تصف التركيب الواقعى لموضوع البحث الفلسفى ، بل الكيفية التى يتبدى عليها ... وهذا اللفظ يعبر عن شعار يمكن صياغته هكذا : إلى الأشياء نفسها وهذا فى مقابل التركيبات المحلقة فى الهواء والاختراعات العارضة ، وفى مقابل قبول تصورات لا يعبر لها ظاهرياً بحسب وفى مقابل المشاكل السطحية التى تفرض نفسها مشاكل حقيقية من جيل إلى جيل ، (والوجود والزمان ، ص ٧) .

والظاهريات عند هسرل قد أدت إلى النتائج التالية :

١ — الاقرار بأن الشعور ذو طابع إحالي ، بمعنى أن الشعور يحيل إلى شيء يتجاوزه : إلى الموضوع حتى يتبدى الموضوع نفسه أو يحضر الشعور « بعظمه ولحمه » أو « بشخصه » :

٢ — بينة رؤية (أو عيان) الموضوع ، بينة ترجع إلى الحضور الفعلي للموضوع ذاته ؛

٣ - تعميم فكرة الموضوع بحيث يشمل ليس فقط الأمور المادية ، بل وأيضا الأشكال المقولية (المتعلقة بالمقولات) والماهيات ، وبالجملة كل الموضوعات الصورية ؛

٤ — الطابع الممتاز للإدراك المحايث ، أى لشعور الأنا بتجاربه الخاصة به ، وفيه يكون الظهور والوجود أمراً واحداً فى هذا الإدراك ، بينما الموضوع الخارجى ليس هو ظواهره الخارجية عن الشعور ، بل يظل دائماً وراءها.

ان المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتى) لا يعنى بوصف «مائية» موضوعات البحث الفلسفى ، بل بالأحرى « كيفية » هذا البحث نفسه . ولكن هيدجر لا يأخذ من ظاهريات هسرل إلا القدر الذى يتفق مع مذهبه ، وينكر المراحل المختلفة « للرد » الذى يؤلف عصب المنهج الفينومينولوجى عند هسرل . وهيدجر لا يستخدم المنهج الفينومينولوجى إلا من أجل الوصول إلى تشييد أنطولوجيا ، أى مذهب فى الوجود ، ولهذا يقتصر عنده على فحص الظواهر ذات الأهمية بالنسبة إلى الوجود بوجه عام ، وهى ظواهر — ويا للمفارقة ! — تكون عامة محجوبة ومهمة الفيلسوف أن يرفع عنها الحجاب .

— ٣ —

« ما الفلسفة ؟ »

والبحث الأول فى هذا الكتاب عن معنى الفلسفة . وكان محاضرة ألقاها هيدجر فى سريزى — لا — سال Cerisy-la-Salle بمقاطعة النورمانديا فى فرنسا فى شهر أغسطس سنة ١٩٥٥ استهلالا لندوة ، ثم طبعت بعد ذلك فى فولنجن Pfullingen سنة ١٩٥٦ عند الناشر جوتتر نيسكه Neske . وترجمت إلى الفرنسية وظهرت سنة ١٩٥٧ عند الناشر جاليمار فى باريس ثم ترجمت إلى الانجليزية ونشرت وفى مواجعتها النص الالماني .

إن الفلسفة تبحث فى الوجود بما هو موجود . إنها فى الطريق إلى وجود الوجود ، أى صوب الوجود مقصوداً فى وجوده ، وعليها نحن أن نغدو للملافة ما تتجه الفلسفة صوبه : أى وجود الموجود ، وذلك بأن نتجاوب معه ، فنستمع إليه ، ونفهم مقصوده . وهذا السير للملافة ليس قطيعة مسع التاريخ ، تاريخ الفلسفة ، بل هو امثال وتحويل لما أتى به النقل الفلسفى . ونحن فى جوهرنا نغدو صوب هذه الملافة .

— ٤ —

« ما الميتافيزيقا ؟ »

والقسم الرئيسى من كتابنا هذا يشغله بحث ذو ثلاث شعب : إحداهما — ومركزها — محاضرة الافتتاح التى ألقاها هيدجر فى قاعة الاحتفالات بجامعة فريبورج — فى — بريسجاو فى ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ بمناسبة تعيينه أستاذاً فى تلك الجامعة خلفاً لهسرل . وفى هذه المحاضرة يبحث هيدجر فى السؤال

عن الوجود ابتداء من موقف العلو وعلاقته بالموجود . . . وهذه طريقة في وضع السؤال ، بين طرائق أخرى ممكنة وضرورية . والسؤال عن العدم المبسوط فيها يتخذ نبعه في القلق بوصفه الوجدان الاساسي . لكن القلق ليس إلا واحداً من الوجدانات الاساسية ، وليس الوجدان الاساسي الوحيد ، فمن الخطأ الفاحش إذن في التفسير أن تحدث هنا عن « فلسفة في القلق » ، وألحش منه أن نكتشف في هذا البحث نزعة « عدمية » ، لأن البحث مقصور على « العدم » ابتغاء إدراك الوجود ، (من رسالة كتبها هيدجر إلى هنري كوربان ، المترجم الفرنسي ، « ما الميتافيزيقا ؟ » ترجمة فرنسية ص ٩ باريس سنة ١٩٣٨) .

والسبب في اختيار هيدجر لفكرة العدم وهو يبحث عن ماهية ما بعد الطبيعة هو أنه رأى أن البحث في العدم يفضي بالضرورة ويتضمن في الوقت نفسه البحث في الوجود .

وقد رأى أن القلق هو الوجدان أو الحالة الوجدانية الاساسية التي تكشف عن العدم .

وانتهى إلى أن العدم هو الأساس في السلب ، ثم هو الشرط في الوجود ، وأن العدم عنصر داخل أساساً في تركيب الوجود وليس شيئاً مضافاً أو مجرد تصور منفي لمعنى الوجود .

والقسم الثالث من هذا البحث هو حاشية أو ضمنية ختم بها تلك المحاضرة ، وقد كتبها بعد ذلك بعدة سنوات ، وظهرت لأول مرة سنة ١٩٤٣ (ملحقة بنص المحاضرة) . وفي مقدمة هذه الضمنية يرد على الذين أساءوا فهم المحاضرة فنعتهوا بأنها تتضمن « نزعة عدمية » ، وأن فكرة القلق كحالة وجدانية أساسية تهمل فضيلة العجاجة . وبهذه المناسبة يخوض في ماهية المنطق والحساب .

أما القسم الأول بعنوان: «الانتقال إلى الميتافيزيقا» فقد أضافه في طبعة لاحقة وجعله مدخلاً إلى المحاضرة، وهكذا تألف من هذه الأقسام الثلاثة كتاب واحد بعنوان: «الميتافيزيقا؟»، وصارت الطبقات اللاحقة تتضمن الثلاثة معاً، على أن هيدجر قد نشر سلسلة المحاضرات التي ألقاها في الفصل الدراسي الثاني سنة ١٩٢٥ بجامعة فريبورج — في — بريسجاو، في كتاب بعنوان: «المدخل إلى الميتافيزيقا» وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٥٨ عند الناشر: «المطابع الجامعية الفرنسية»، ثم إلى الإنجليزية سنة ١٩٥٩ ضمن مطبوعات جامعة ييل Yale بنيو هافن، وينقسم إلى أربعة فصول: الأول في السؤال الأساسي للميتافيزيقا، والثاني في اشتقاق كلمة «وجود» ومدلولها النحوي، والثالث في السؤال عن ماهية الوجود، والرابع في تحديد الوجود: (١) الوجود والضرورة، (٢) الوجود والظاهر، (٣) الوجود والفكر، (٤) الوجود والواجب.

— ٥ —

هيدجر والشعر

لم يكتب هيدجر بحثاً منظماً في فن الشعر، على غرار ما فعل أرسطو وهيجل وشوبنهاور، بل تناول الشعر من خلال الشعراء، وركز فكره على شاعرين عظيمين فريدين، هما هيلدران ورلكه، فخص الأول ببعدة دراسات جمعت فيما بعد تحت عنوان: «شروح على شعر هيلدران»، أما الثاني فقد تناوله في بحث آخر بعنوان «مأخوذ من قصيدة هيلدران، هو: «... وما الحاجة إلى الشعراء؟».

وتمام بيت هيلدران هو: «... وما الحاجة إلى الشعراء في هذا العصر البائس؟» ويقصد من العصر هنا العصر الذي تحيا فيه الإنسانية منذ أن انقضى عصر الآلهة. لقد نزل الظلام منذ أن ارتحل عن هذه الدنيا «الآلهة الثلاثة الإخوة» هيرقلس وديونيزوس

والمسيح . فانتشر الظلام على الدنيا . وأصبحت تتباعد شيئاً فشيئاً عن الألوهية .
وما أطول هذا الليل ! لأن الآلهة الذين كانوا في قديم الزمان ان يعودوا إلا في
أوانهم ، أى حين تصبح الدنيا غير الدنيا ، تصبح دنيا الحق .

ويجب هيلدرلن عن هذا السؤال بخوف وقلق قائلاً : وإن الشعراء مثل كهنة
باخوس المقدسين ، الذين يتجولون في الليل الأقدس من بلد إلى بلد . ذلك أن
الشعراء هم من بين بني الإنسان أولئك الذين يشعرون بأثار الآلهة الراحلين ،
ويقتفونها ، وباقتفائهم إياها يرسمون لإخوانهم من بني الإنسان طرق تحول الدنيا
منشدين أناشيد تنفى بآلهة الخمر . والشعراء فيتخذون من الأثير ألوهية ،
لأن في الأثير يكون الآلهة آلهة حقاً ، وعنصر الأثير هو عنصر القداسة ، وهو الأثير
الذى تركه الآلهة الراحلون ، فأن يكون المرء شاعراً في عصر البؤس معناه أن
يتنبه لأثير الآلهة الراحلين وهو يغنى . ولهذا فإن الشاعر يمجّد القداسة في زمان
ليل الدنيا .

د إن الشعراء ينشئون ما هو باق ، (ج ٤ ص ٦٣) هكذا قال هيلدرلن في
قصيدة أخرى . وهذه العبارة تضىء لنا ماهية الشعر . د إن الشعر إنشاء وتأسيس
بواسطة الكلام وفي الكلام . لكن ماذا يؤسس الشعر ؟ يؤسس ما هو
باق ؟ لكن هل يمكن تأسيس ما هو باق ؟ أليس ما هو هناك دائماً
موجود ؟ كلا ! لا بد أن نعمل على استمرار ما هو باق في مواجهة التيار الذى
يحمّله . وينبغى أن نتزع البسيط بما هو معقد . وأن نفضل الموزون على الهائل .
ولا بد أن نكشف عما يسند الموجود ويحكمه في مجموعه . لا بد من الكشف عن
الموجود حتى يتجلى الموجود . غير أن ما يبقى هو الهارب ، فالجاري السريع
هو الأمر السهاوى . لكن عبثاً . كلا (ج ٤ ص ١٦٣ وما يليها) . إنا ما أن يبقى
فهذا هو ما عهد إلى الشعراء أن يهتموا به ويخدموه د (ج ٤ ص ١٤٥) . إن
الشاعر يسمى الآلهة والأشياء كلها بما هى أشياء . وهذه التسمية ليست مجرد إعطاء

لإسم شيء كان معروفاً من قبل ، لكن الشاعر وهو يقول القول الجوهرى يجعل الموجود بهذه التسمية مسمى بما هو . وهكذا يكون معروفاً بوصفه موجوداً . فالشعر إذن تأسيس للوجود عن طريق الكلام . وما يبقى لا يخلق إذن من العابر . فالبسيط لا يستخلص أبداً مباشرة من المركب . والوزن والمقياس لا يوجدان في الهائل . ولا نجد الأساس في الهاوية ، والوجود ليس هو الموجود ، لكن لأن الوجود والماهية في الأشياء لا يمكن أبداً أن ينشأ من حساب ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلاً ، فينبغى أن يخلقا تجربة ، ويصفاً ويعطيا ، وهذا الاعطاء الحدى هو التأسيس .

« ولكن في نفس الوقت الذى فيه الآلهة تسمى أصلياً ، وماهية الأشياء تنتقل إلى الكلام ، حتى تبدأ الأشياء في اللعنان ، وفي الوقت الذى يتأرخ فيه هذا ، فإن آنية الإنسان تصل إلى علاقة راسخة وتستقر على قاعدة ، فقول الشاعر تأسيس بمعنى الاعطاء والبذل الجربى وبمعنى أنه يقر آنية الإنسان على قاعدتها . »

لكن الشعر ، ما دام هو الكلام الذى يؤسس الباقى ، واللغة هى أخطر النعم ، فإنه هو أخطر الأعمال ، وفي نفس الآن أوفر الأعمال حظاً من البراءة .

إن ميدان عمل الشعر هو اللغة ، ولهذا ينبغى أن نفهم ماهية الشعر من ماهية اللغة . لكن الشعر لا يتلقى اللغة كمادة يحدث فيها عمله وتكون في متناول يده وتحت تصرفه ، بل على العكس . الشعر هو الذى يبدأ فيجعل اللغة بمسكنة . والشعر هو اللغة الأولية لشعب تاريخى . فينبغى إذن ، على العكس ، أن نفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر . إن أساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه الحالة الخاصة بقيام اللغة . لكن اللغة الأولية هى الشعر بوصفه تأسيساً للوجود . لكن هل صحيح أن الشعر أخطر الأعمال ، لقد كتب هيلدرلن إلى أحد أصدقائه ، قبل رحيله لآخر سفره إلى فرنسا ، يقول : « يا صديق : إن العالم مائل أمامى ، أوضح

ما يكون وأشد عبوسا، وأنا راض بحالى وبما يحدث لى راض مثل الرضا المتبعث
عن النفس حين يحدث فى الصيف أن يهز الأب القديم المقدس بيد هادئة ، خلال
الغيوم المحيطة ، بروقا مباركة ، لأنه من بين ما يمكن أن أراه من الله ، هذه
العلامة صارت علامتى المختارة . قد بما كنت أظير نشوة بسبب حقيقة جديدة ،
أو رؤيا أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا، أما الآن، فأخشى أن يحدث لى ما حدث
لطنطالوس القديم لما أن تلقى من الآلهة أكثر مما يستطيع هضمه ، (ج ٥ ،
ص ٣٢١) .

فالشاعر معرض لصواعق الإله . ولكن عليه مع ذلك أن يظل صامداً مرفوع
الرأس عاريا تحت عواصف الإله . وأن يمسك برق الأب بيده ، وأن يقدم
للناس الهبة السماوية مافرفة فى نشيد أو قصيد .

إن الشاعر هو الذى يشم البرق السماوى ويتلقاه ، وهو الذى يبصر الصواعق
والرعود من الإله ، أليس فى هذا أبلغ دليل على أن مهنة الشاعر أخطر المهن .

ومع ذلك فالشعر « أوفر الأعمال حظا من البراءة » ، لأن الشعر رغم هذا
كله يبدو عليه أنه لعب ولهو . لأنه يلهم الناس عن شئون الدنيا . ولكن هذا
مظهر لحسب ، وفى الحق إن الإنسان فى الشعر يتمركز حول أساس آنيته
لأنه يصل فيه إلى الهدوء ، لكنه ليس الهدوء الوهمى الناشئ عن انعدام نشاط
الذهن ، بل هو الهدوء اللانهاى الذى فيه تنشط كل الطاقات وكل العلاقات .

الشعر يبعث على ظهور ما هو بخيالى وما هو حلم فى مواجهة الواقع الصاخب
الملموس الذى نعتقد أنه منزلنا الأليف . بيد أن الواقع هو ما يقوله الشاعر
وما يفترض وجوده ، كما قالت باثيا فى رواية « أنبا دوقليس » ، لهيلدران : « أن
يكون المرء ذاته هذا هو الحياة » ، ولستنا نحن غير حلم بها ، (ج ٣ ص ٧٨) .
وهكذا نجد أن ماهية الشعر تبدو وكأنها تترنح فى ظهورها وشكها الخارجى ،

ومع ذلك فهي راسخة في حقيقتها . وإذا كان هيلدران قد قال مخاطباً الشعراء :
« أيها الشعراء كونوا أحراراً كالسنونو » (ج ٤ ص ١٦٨) فليس معنى هذا أن
ينطلق الشعراء على هواهم ، بل هذه الحرية هي في الوقت نفسه ضرورة عليا .

لكن ما هي لغة الشعر ؟ إن الشعر كما قلنا تسمية للآلة ، ولا يدفعنا إلى ذلك
غير الآلة أنفسهم . فبأية لغة يتحدث الآلة ؟ يقول هيلدران إن « الإشارات
هي منذ العصور السحيقة لغة الآلة » (ج ٥ ص ١٢٥) . وعلى هذا فإن لغة الشاعر
تألف من مناجاة هذه الإشارات والرموز ، ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب
بها الناس . ومناجاة الرموز والإشارات تلقى وقبول ، وفي الوقت نفسه موهبة ،
جديدة . وتأسيس الوجود يرتبط بإشارات الآلة ورموزهم .

لكن لغة الشعر هي في الوقت نفسه تفسير « صوت الشعب » . وصوت الشعب
يطلقه هيلدران على الأساطير والحكايات التي ينشئها الشعب وبها يذكر بانتسابه
إلى الوجود في مجموعته ، وكثيراً ما يصمت هذا الصوت وينطفئ في داخل ذاته .
إنه ليس قادراً أن يعبر عما هو حقيقى ، لهذا يحتاج إلى من يحسنون العبارة عنه ،
وهؤلاء هم الشعراء . ومن هنا نرى هيلدران يمجّد الأغاني والأساطير الشعبية في
قصيدة بعنوان : « صوت الشعب » يقول في آخر مقطع فيها :

إنى أجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادئ

أمجده لأنه ورع ، ولأنى أحب السماويات .

لكن بحق حب الآلة والناس ألا لا يطمئن .

هذا الصوت في هدوئه (ج ٤ ص ١٣١) .

وفي رواية أخرى لهذا المقطع الأخير : إن الأساطير حسنة . لأنها ذكرى
مرفوعة للعلى العظيم ، لكن ثم حاجة إلى واحد يفسر الأساطير المقدسة ، (ج ٤
ص ١٥٤) ، وهذا الواحد هو الشاعر .

فأهمية الشاعر إذن تقوم في تلك النواميس التي تحكم إشارات الآلة وصوت

الشعب . أما الشاعر ففي منزلة بين المنزلتين : بين الآلهة وبين الشعب . لكن هذه
المنزلة الوسطى هي التي فيها يتحدد من هو الانسان وتقرر آنيته . ولهذا يقول
هيلدران إن « الانسان يقيم شعربا على هذه الأرض » .

وماهية الشعر مطبوعة بطابع التاريخية إلى أقصى درجة ، لأن الشعر يتنبأ
بزمان تاريخي : هو الزمان القادم الذي سيحيى . إن الزمان الحالى زمان بائس
لأنه مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج . نقص الآلهة الذين لم يعودوا بعد ،
ونقص الإله الذي لم يأت بعد . ودور الشاعر هو في هذه المنزلة الوسطى من
الزمان : زمان النقص والحاجة والافتقار . إنه يرثى للماضى ويرجى المستقبل ،
يقتنى أثر الألوهية الماضية ، ويرسم الطريق إلى ألوهية المستقبل . وقد عبر هيلدران
عن هذه الحال أروع تعبير في قصيدته العظيمة : « خبز وخمر » فقال :

ويلي علينا يا صديق ا
جئنا هنا متأخرين .
وهناك ، في أعلى ، تعيش الآلهة .
هم يفعلون بلا انقطاع
لا يحفلون بنا ولا يتسامحون
هذا الاناء الهش هل يحوى الإله ا
والمرء لا يقوى على جود الإله
إلا قليلا ثم يمضى العمر في حلم بجوده
ومن الضلالة والنعاس
يأتى المدد
ومن الشقاوة والظلام
يأتى الأبد
ومن البطون القاسيات

تأتى البطولة

تأتى كفاء الخالدين وفى الرعود

وأنا أفضل ذا النعاس على انفراد وانتظار

من غير أصحاب ، فلا أدري أقول وأفعل

ماذا يفيد الشعر فى الزمن الحقيقى

لسكانما الشعراء كهان لباخوس العظيم

يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس

أجل « إن النشيد هو الوجود » كما يقول راسك ، لأن النشيد هو الذى يكشف

عن الطبيعة كلها بوصفها محل الأخطار ، وكل موجود يخاطر بمجرد وجوده ، وكل

مخاطر فهو فى خطر ، والشعر يتغنى بالفتوح ، أى ذلك الكل الشامل الذى لا تحده

حدود ولا تحصره القيود والذى فيه يتفتح الوجود بكل إمكانياته ، وهى إمكانيات

فى اختيارها المتواصل يكمن الخطر الدائم على الوجود الذى هو الانسان ،

والشاعر هو الذى يسمى الوجود بأسره وذلك بأن يطلق عليه اسم « الطبيعة » ،

و « الحياة » و « المفتوح » و « الوجود » . والشعراء كما قال راسك هم النحل الذين

يقنطفون من رحيق المجهول والمستور ، إنهم يشتركون الشهد من المنظور ، ليجمعوه

فى خلية الذهب العظمى لغير المنظور .

عبد الرحمن بدوى

مايو سنة ١٩٦٤

ملحات عن فلسفة هيدجر

بقلم

الدكتور محمود رجب

٩ - هيدجر والنقاد :

اختلف النقاد في الحكم على فلسفة هيدجر ، فمنهم من غالى
ومنهم من أسرف في مديحه، لكن الذى يلفت النظر حقا أن تسكرو
هى المدخل إلى الحكم: له أو عليه، فإن فهمها الناقد ورآها واضحة أعجب
وعده فيلسوف العصر بغير منازع ، وإن أساء فهمها، وقال : إنها غامضة معده
رماء بالاغماض والارباك .

من الفريق الأول فالتركاوفمان الذى يقول فى بحث له بعنوان : « قلعة
هيدجر » ، إن هيدجر يذهب الى أن اللغة هى مسكن الوجود ومقره. لكن الحق
أن لغته نفسها هى المسكن الذى فيه يختبئ ، فمصطلحاته القوطية هى أشبه بصف
من الأبراج يبعث الخوف والرغبة فى نفوسنا، بينما يعطيه هو احساساً بالأمان
والثقة. ان فلسفته مثلها مثل قلعة مشيدة وسط منظر كثيب، قبيحة الشكل بالتأكيد،
إلا أنها مع ذلك تبهر الأنظار ... ولا ينبغي أن نأمل فى أن تقضى حمرنا كله
فى كنفها ، ابتغاء الكشف عن سراديبها ، وما تنطوى عليه من أسرار ، هى
تعبير عن الغموض أكثر منها دليل على العمق (١) . وإلى نفس هذا المعنى ذهب

(1) Kaufmann, W, *From Shakespeare to Existentialism*. Anchor Books, p. 339.

هاينان الذي رأى أن فلسفة هيدجر د هي بمثابة البناء الضخم الذي يقبع في داخله أو المتاع التي لا يستطيع أى إنسان الخروج منها سواء ، (١) .

ومن الفريق الثانى وليام باريت الذى نظر إلى غموض هيدجر على أنه د أمر من أمور الترجمة ، فلو قرأه المرء فى لغته الألمانية لاختفى هذا الغموض ... ، ولو قارنا عباراته بعبارات كانط أو هيجل لوجدناها أكثر إحكاماً ودقة واختصاراً . إتنا عندما نقرأ هيجل نستشعر أنه يعتمد الغموض تعمداً ، فى حين أننا لا نحس هذا الشعور عندما نقرأ هيدجر ، فهو يجاهد فى سبيل التواصل مع قرائه ، وإن كان ثمة غموض فرجعه — من حيث الأساس — غموض فى الموضوعات التي يجاها هيدجر ، محاولاً كشفها ، (٢) .

وفضلاً عن هذا الدفاع من جانب باريت نقول : إن هيدجر لا يستهدف من وراء فلسفته أن تعطى القارئ إجابة واضحة عن الموضوعات التي يتناولها ، بل يود — على العكس من ذلك — أن يستثار القارئ بالسؤال ، ويكابد المشكلة مكابدة إلى حد الدهشة إزاءها — (أليست الدهشة أصل الفاسفة ؟) . ثم إن من يطالب هيدجر بالوضوح والإفصاح هو فى الواقع يطالبه بالأجوبة ، بل هو متسرع لا يحب الانتظار الطويل الذى ينشأ من معايشة الأسئلة (المشاكل) ، ومعاناتها ، لأنه كما يقول متصوفة الإسلام : د يستعجل الفتح دون شرطه ، الذى هو المجاهدة والصبر والانتظار . يقول هيدجر فى آخر فقرة له من كتاب د مدخل إلى المتأفزين بقا : د أن تكون قادراً على طرح سؤال معناه أن تكون قادراً على

(1) Heinemann, *Existentialism. and Modern Predicament*.
Harper Torchbooks, p. 86.

(2) Barrett, W. (edi.), *Philosophy in the twentieth Century*.
New York, VIII, p. 153.

الانتظار حتى ولو العمر كله ، ان العصر الذى لا يعد شيئا ما « حقيقيا » إلا ما هو سريع ، وإلا ما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين مثل هذا العصر يعتقد أن طرح الأسئلة أمر غريب عن الحقيقة الواقعية ، أمر « لا فائدة منه ولا عائدة » ، غير أن الأعداد (السكم) ليست بذات أهمية . بل المهم هو الوقت المناسب ، والمعاناة الحقة .

لأن الآلهة

الثاقبة النظر ، تكره

النمو الذى يحىء فى غير أوانه . (هيلدران) (١)

٢ - هيدجر وكتابه « الوجود والزمان » (٢) :

التحليل الذى يميز كتاب « الوجود والزمان » هو « تحليل الوجود الإنسانى ، أو الآنية (٣) Daseinsanalytik » ، ويعتقد هيدجر أن هذا التحليل للموجود الإنسانى هو بمثابة الطريق المؤدى الى فهم الوجود ذاته .

وقد استخدم فى تحليله للموجود الإنسانى المنهج الفنونولوجى . وعلى هذا أصبحت الفلسفة « أنطولوجيا فنونولوجية : الوجود مضمونها ، والفنونولوجيا منهجها الذى تستخدمه لتوضيح معنى الوجود ، وتفسيره . لقد كان هيدجر تلميذاً

(1) Heidegger, *Introduction à a Métaphysique*, trad. Fran. par Kahn, P.U.F., p. 221-222.

(٢) اعتمدنا فى عرض هذه النقطة على التلخيص الوارد فى كتاب

Masterpieces of World Philosophy, New York.

(٣) الآنية هى « تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية » (الكشخاوى ، جامع أصول الأولياء ، ص ٥٥) ، أنظر أيضاً « الزمان الوجودى » للدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٥٥ وراجع اقتراح الدكتور عبد الهادى أبوريدة فى « رسائل السكندى الفلسفية » ص ٩٧ - ١٠١ .

لهسرل ، اعتق في فترة من حياته «الفنومولوجيا الترسند تالية» وشعارها الذي يستهدف «العردة الى الأشياء ذاتها» . واعتناق هذا الشعار فيما يرى هيدجر كفيل بالقضاء على كل الصيغ المجردة ، والمفاهيم الجوفاء ويستبعد كذلك المشاكل الزائفة ، التي تحجب الظواهر والمعطيات بدلا من أن تكشفها .

ويحاول هيدجر باستخدام المنهج الفنومولوجي أن يعود إلى المعطيات المباشرة للخبرة ، وأن يصف هذه المعطيات كما تظهر نفسها في تكشفها الأولى ، البدائي البكر . واستخدام المنهج الفنومولوجي في تحليل الوجود الانساني يظهر أول ما يظهر خبرة أساسية هي «خبرة الوجود في العالم» ، فالإنسان يولد في عالم من الاهتمامات العابرة ، ويكتشف نفسه في التزامه بالمشروعات العملية والشخصية ، وانتمائه فيها . ويتبغى ألا نخط مفهوم هيدجر عن العالم - وهو مفهوم وجودي فنومولوجي - بالمفهوم الموضوعي عن العالم من حيث هو جوهر أو متصل من النقط المكانية ، فقد رأى هيدجر أن مفهوم ديكارت عن العالم باعتباره جوهرًا ممتدًا يتضمن تزيفا للعالم ، باعتباره معطى من معطيات الخبرة المباشرة، ذلك لأن العالم ما هو بالجوهر الممتد ولا بالحاوي المكاني الذي يوضع فيه الإنسان، وإنما العالم مجال للاهتمام الانساني لا ينفصل عن هذا الاهتمام ، فلا عالم بدون إنسان.

وكما أن ظاهرة العالم يزيفها فهم العالم كما لو كان جوهرًا أو كيانا متموضعا ، فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الانساني، انه يشوه ويزيف عندما يفسر بوصفه ذاتا جوهرية . ان الإنسان ليس بالذات الابدستولوجية «العارفة» المنعزلة التي تدرك وجودها أولا ، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم (كما فعل ديكارت) ، بل الإنسان يدرك العالم أدراكا أوليا في خبراته واهتماماته المباشرة، فالعالم بهذا المعنى مكون لوجود الإنسان ، ونتيجة لذلك قضى هيدجر على ثنائية الذات والموضوع التي سادت - بتأثير من ديكارت - التراث الفلسفي حتى الوقت الحاضر ، وحرر كذلك الذات من عزلتها ووحدايتها في العالم .

والوصف الفنونولوجى لوجود الإنسان فى العالم يبين أن العالم منقسم إلى مناطق متعددة ، فهناك منطقة «البيئة» وهى التى تظهر خلال الأدوات أو الوسائل التى يستخدمها الموجود الإنسانى فى اهتماماته العملية ، فعالمى يظهر فى إحدى تجلياته كعالم أداتى ، فيه تكون الأدوات فى متناول اليد لتحقيق أعماله ومشروعاته المختلفة . والكلمة الألمانية Zubandensein والتى يمكن ترجمتها إلى العربية « بالوجود العندى » أى ذلك الذى يكون عندى وفى متناول يدى — تدل على قابلية الأدوات للتناول ، بحيث تكون جزءاً مكملًا لعالمى . لكن يشق نظم أيضاً فى حالة «الوجود العينى» أو «الوجود الأمامى» Vorhandensein ، وهى حالة تفتقر إلى القرب الوجودى الذى يتميز به «الوجود العندى» . ولقد ضرب هيدجر مثلاً يوضح هاتين الحالتين للبيئة وهو مثل المطرقة وعملية الطرق، ففي خبرة الإنسان البدائية الأولية بعالمه كانت المطرقة أداة يستخدمها فى عملية الطرق ، وظهرت المطرقة باعتبارها أداة أو وسيلة خلال عملية الطرق هذه . كان العلم والعمل وقتئذ فى وحدة واحدة لا تنقسم ، فالعمل كان ضرباً من ضروب المعرفة ، وكانت المعرفة ضرباً من ضروب العمل ، ومع ذلك ففى وسع الإنسان أن « يوضع » عالمه البيئى ، وينظر إلى المطرقة ، كما لو كانت موضوعاً فيزيقياً مجرداً من قيمته الأداةية . وعندما تصبح المطرقة مجرد موضوع أو شئ ، نستطيع عندئذ أن نتكلم عنها من حيث هى « موجود عينى » أمامى ، لا من حيث هى « موجود عندى » فى متناول يدى ، والمطرقة — وهى فى حالة «الوجود العينى» — تصبح موضوعاً للنظر العلمى تحد وتعرف على أساس من خصائص الوزن والتركيب والحجم والشكل إلى آخر هذه الخصائص التى تكونها بوصفها جوهراً مادياً . وعندما نقول : إن المطرقة — من حيث هى أداة — ثقيلة الوزن ، فعنى ذلك أن عملية الطرق ستصبح أكثر صعوبة . أما إذا قلنا : إن المطرقة من حيث هى موضوع ، ثقيلة الوزن ، فعنى ذلك أن وزنها من الناحية العلمية كذا وكذا جراماً . إذن حالة «الوجود العندى» هى الحالة البدائية الوجودية البكر للإنسان ، التى

جابه خلافا عالمه في اهتماماته العملية . أما حالة « الوجود العيني » فهي حالة متأخرة تالية « للوجود العندي » ومشتقة منه ، وثانوية بالنسبة له .

وهناك منطقة « المحيط » Mitwelt فيئة الإنسان لا تشمل عالمه كله فشمت منطقة أخرى إلى جانبها هي المحيط ، ذلك لأن عالم الإنسان عالم يشارك فيه الآخرون ، والوجود الإنساني موجود اجتماعي ، بل إن العزلة نفسها إن هي إلا ضرب من ضروب الوجود - مع Mitsein أي الوجود مع الآخرين . لكن الإنسان يعيش في هذا العصر في حالة جماعية زائفة هي حالة « الإنسان المجهول الهوية » ، حيث يفقد إنسانيته ويتحول إلى موضوع أو شيء « موجود عيني » ، ويفقد بالتالي حريته الوجودية وهي تلك التي تمكنه من أن يجعل التواصل بينه وبين الآخرين أمراً ممكناً . الإنسان المجهول يتحرك داخل مجال للعادات والتقاليد السائدة في الحياة ، حياة كل يوم ، معياره التوسط في الأمور ، فالتوسط قاعدته الذهبية ، التي يطبقها على كل شيء ، وفي كل مشكلة ، ويتميز أيضاً بأنه منفتح على الجمهور ، يتكيف مع مطالبه وآرائه ، فيتخلى عن الالتزام الشخصي ، وعن التقرير المسئول ، ذلك أنه أصبح صورة طبق الأصل من هذا الكائن بلا اسم « الجمهور » أو الناس : يفكر كما يفكرون ، ويعمل كما يعملون .

والخلق الإنساني مخلوق مهم ، علاقته بعالمه اليبقي هي علاقة اهتمام عملي ، وعلاقته بالعالم الجماعي علاقة اهتمام شخصي . إن الاهتمام هو العامل المحدد لوجود الوجود الإنساني . ولقد وجد هيدجر أسطورة تعبر عن فكرته تلك وهي أسطورة تنسب إلى هيجينوس Hyginus جامع الميثولوجيا اليونانية ، وتحكي أن الاهتمام كان يمر عبر نهر من الأنهار فرأى بعضاً من الإطمين ؛ فأخذه وبدأ يشككه في صورة تمثال ، وبينما هو يتأمل التمثال ظهر جوبيتر ، فتوسل إليه أن يمنح ما قد صنعه روحاً ، فلي جوبيتر طلبه . ولكن عندما أراد الاهتمام أن يطلق اسمه على التمثال احتج جوبيتر على ذلك ، وطالب بأن يطلق اسمه هو على هذا

التمثال ، وبينما كان جوبيتر والاهتمام يتنازعان حول الإسم ظهرت الأرض وطالبت هي الأخرى أن يكون اسمها هو الذى يطلق على التمثال ، لأنها هي التى قدمت قطعة من جسدها (الطمى) للاهتمام . احتكت الأطراف المتنازعة إلى ساتورن (الزمان) Saturn وجعلته حكما فى القضية ، وقد قرر ما يلي : أنت يا جوبيتر ؛ بما أنك قد وهبت الروح للتمثال ، ونفخت فيه من روحك فستأخذ روحه عند الموت ، وأنت يا أرض : بما أنك قدمت الجسد ، فعند موته ستستقبلينه من جديد ، لكن الاهتمام بما أنه هو الذى صنعه ، فسيحتفظ به طول حياته . وبما أن ثمت نزاعا حول الإسم فسموه بإسم (آدم) homo ، لأنه من أديم الأرض humus قد صنع .

وهذه الأسطورة تبين كيف أن الإنسان مصدره وأصله فى الاهتمام الذى سيسرى فى دمه ، طالما كان حيا ، وتبين الأسطورة كذلك أن الزمان هو صاحب القرار النهائى فيما يختص بطبيعة الإنسان ، فالزمانية تمدنا بالأساس الانطولوجى لهذا المخلوق الذى صنعه الاهتمام .

ومهمة الانطولوجيا هي وصف الخصائص المكونة للوجود الإنسانى ، الذى حدد بوصفه اهتماما . والخصائص الأساسية الثلاث للموجود الإنسانى هي الواقعية ، والوجود الماهوى ، والسقوط .

فواقعية الموجود الإنسانى تدل على وجوده الملقى هناك ، متروكا وحده ، خلى بينه وبين عوامل الصدفة التى خلقتة من قبل ، يكتشف — وهو يمارس اهتماماته — أنه حقيقة واقعة بين غيرها من الحقائق الواقعية ، وأنه جزء من اهتمام زائل ، منغمس فى مواقف متروضة عليه فرضا ، عليه أن يوجد فيها طالما هو موجود . ونستطيع أن نجد فى تحليل هيدجر للواقعية دلالة الزمانية من حيث هي المعنى الانطولوجى للاهتمام ، فالواقعية تعبر عن قصدية الماضى ، واتجاهيته .

والخاصية الثانية هي الوجود الماهوي ، وتدل على تكشف الإنسان لنفسه ، بوصفه مشروعا وإمكانية؛ فالإنسان ليس ما كانه فحسب، بل هو أيضا ما سيكونه ، والإنسان يجد نفسه ملقى في هذا العالم ، لكنه أيضا يستشعر الحرية والمسؤولية والقدرة على تغيير هذا العالم . إن هيدجر هنا ليفهم الوجود الإنساني على أساس إمكانياته في المستقبل ، وكما أن جذور الواقعية ، ضاربة في الماضي فكذلك الوجود الماهوي ، جذوره من الناحية الزمانية كامنة في المستقبل .

أما السقوط ، فيدل على ميل الإنسان نحو فقدان ذاته الحقيقية في خضم مشاغله الحالية ، واهتماماته الوقتية ، فاصلا نفسه عن ماضيه . الإنسان الساقط هو مجرد حاضر، منسحب من ذاته الشرعية الأصلية، التي تشمل ماضيه ومستقبله على السواء . ويتمثل السقوط عند هيدجر فيما يتزلق إليه الإنسان من ترثرة وحب استطلاع .

على هذا تكون الواقعية والوجود الماهوي والسقوط هي الخصائص الثلاث المكونة للوجود الإنساني ، ولهذا الخصائص جذور في آفات الزمان الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل .

يبد أن اهتمام هيدجر بتحليل الوجود الإنساني في كتابه « الوجود والزمان » كان بمثابة النافذة التي يطل منها على الوجود: اهتمامه الأكبر والأساسي؛ لذلك تخلى هيدجر بعد « الوجود والزمان » عن تحليل الوجود — إنسانيا كان أو غير إنساني — ليتفرغ لتحليل الوجود .

٣ — هيدجر والميتافيزيقا :

في سنة ١٩٢٩ ألقى هيدجر في جامعة فرايبورج محاضرة افتتاحية بعنوان « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وذلك بمناسبة توليه كرسي الفلسفة خلفاً لأستاذه هسرل . ولقد اتخذ من «العدم» موضوعا يوضح به، ومن خلاله، ماهية الميتافيزيقا . وهذا

التأول قد يثير السؤال التالي : لماذا اختار هيدجر «العدم» وهو الفيلسوف الذي جعل مقصده الأسمى تنبيه الأذهان إلى الوجود ؟

يعتقد هيدجر أن مشكلة العدم مرتبطة بمشكلة الوجود ارتباطاً وثيقاً لا ينفصم، بل إننا لن نصل إلى مشكلة الوجود إلا عن طريق مواجهة مشكلة العدم أولاً . هذا فضلاً عن أن هيدجر ينظر إلى العدم والوجود نظرة من شأنها أن تجعلهما شيئاً واحداً ؛ فالعدم عنده ملازم للوجود ، داخل في نسيجه ، لا ينفصل عنه ؛ وذلك لأن الإنسان عندما يرى الوجود يفلت منه لا بدله أن يتوقف قليلاً عن السعي وراءه ، يتوقف ليحجب من هذا الوجود اللعوب . وفي هذه الوقفة يكون الإنسان نهياً لتيارين أو لحركتين ، حركة تدفعه من داخله وتدعوه إلى السعي وراء الوجود والتقدم إلى الأمام ، وحركة أخرى عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة لحركة انحصار الوجود عنه . ووجود هاتين الحركتين في نفس الإنسان يؤدي إلى انقسام نفسه ، لأن الذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين العكسيتين تخلف فراغاً في نفس الإنسان ، وتجعله يتمثل بالعدم أمامه .

لكن هل السلب المنطقي (كأن أقول أليست ب) هو مصدر العدم ، أم أن العكس هو الصحيح ؟ . يرى هيدجر أن العدم هو مصدر السلب المنطقي ، بل إن السلب المنطقي نفسه ما هو إلا مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب المتعددة ، وهو السلوك الذي يقوم — من الناحية الأنطولوجية — على العدم ، ويذهب هيدجر إلى أن العدم ينكشف لنا ، لا عن طريق الاستدلال المنطقي بل من خلال حالات القلق التي نعانيها ونكابدها . إننا من خلال القلق نستشعر تنامي وجودنا ، وأننا مخلوقات جعلت للموت الذي يبدأ بمجرد أن نولد ، بحيث يكون

من الممكن أن نمرت في أى وقت ، والتفكير في احتمال وقوع الموت في أية لحظة هو الذى يقنع الانسان دائماً بعدم جدوى حياته ، وبأنها عدم .

وقد حدد هيدجر الميتافيزيقا بأنها ذلك الضرب من التساؤل الذى يتعدى الموجودات ويتجاوزها ، من أجل أن يسترجعها ويتذكرها في حقيقتها وكنيتها السكاملتين . والمصطلح التقليدى الذى يطلق على هذا الضرب من «التساؤل المتجاوز» هو مصطلح «العلو» ، فبدون «العلو» أى بدون البحث الميتافيزيقى ، تصير المعرفة والتعلم كلاهما مجرد تسجيل وتصنيف لإحصائى للمعطيات والبيانات .

إن البحث الميتافيزيقى — فيما يقول هيدجر — يبدأ بالسؤال التالى : « ما وجود الموجودات ؟ » : هذا التساؤل يجعل الإنسان فى النور ، فيه يتسع أفقه اتساعاً لا حد له ، وبه يحصل التاريخ والحضارة كلاهما على أساس ثابت أصيل . وهذه العطية التساولية فريضة واجبة على كل مفكر صادق ، عليه أن يقوم بها على الدوام .

وفى سنة ١٩٤٣ أضاف هيدجر ملاحقاً إلى بحثه « ما الميتافيزيقا ؟ » تناول فيه التفرقة بين العلم أو الاحصاء العلمى (الذى يسميه « إرادة القوة ») والفلسفة أو التأمل الميتافيزيقى . وقد ميز بينهما على أساس أن فى ميدان التأمل الميتافيزيقى لا يمكن للمشاكل التى يتناولها الفيلسوف بالتحليل والتفسير أن تكون « موضوعات » ، بالمعنى الذى يقصده المرء حينما يتحدث عن موضوعات البحث العلمى . والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقى عندما يبحث المشاكل الميتافيزيقية يكون وجوده نفسه متضمناً فى هذا البحث ومستغرقاً فيه . أى أنه عندما يتساءل ، لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يخطو خارج وجوده الخاص ، ولا خارج الوجود العام ، لىكى يحقق ما يسمى « بالموضوعية العلمية » .

وينتظم هيدجر بحثه عن ماهية الميتافيزيقا بوصف للفيلسوف الحق

باعتباره هذا المرؤ الذي الذى يستجيب — عن إخلاص وطواعية — إلى ونداء الوجود ، ، المرؤ الذى يوقف حياته على مشاهدة حقيقة الوجود واعتناقها . فهذا الموقف من جانب الفيلسوف ، وبهذا الموقف وحده يستطيع أن ينجح فى أن يزكى فى نفوس الآخرين مزية الاستقلال فى الرأى ، والإخلاص له . والفيلسوف الحق والشاعر الحق يجهانان فى سبيل العثور على الكلمة التى تكشف عن حقيقة الوجود ، وقد يتسبب « القلق » الذى يشعر الإنسان بالعدم ، فى أن يستمع إلى هذه الكلمة ، فى جور من الصمت المطبق ، لأن العدم — حجاب الوجود وستاره .

والجدير بالذكر أن الفيلسوف الوضعى المنطقى كارناب ، قد أورد فقرات من بحث هيدجر هذا ، ليدلل على ما تذهب إليه مدرسة المنطق الوضعى — أو مدرسة التجريدية العلمية كما تسمى أحيانا — من أن الميتافيزيقا مبعث واجب حذفه ؛ لأنه يتضمن عبارات فارغة من المعنى . ومعنى « المعنى » عندهم الخبرات الحسية ، فكل عبارة لا تشير إلى وقائع حسية ملبوسة ، هى عديم فى حكم العبارة الزائفة الفارغة . ونحن تمهيدا للرد على كارناب نورد أولا الفقرات التى اختارها من « ما الميتافيزيقا ؟ » ثم نقدها . يقول : « كتب هيدجر فى بحث له بعنوان « ما الميتافيزيقا ؟ » ما نصه : ينبغى أن لا ندرس شيئا سوى الوجود ، نظارجه — لا شيء . الوجود وحده وما وراءه — لا شيء . الوجود وما فوقه — لا شيء . لكن ما هذا « اللا شيء » ، (أو العدم) ؟ هل هناك « عدم » ، لجرد أن هناك « لا » ، التسالبة ؟ أم على العكس ، الثابت لا يكون إلا لأن هناك العدم . سبقه ؟ نحن نقرر هذا ؟ إن العدم متقدم على « لا » ، النافية ، والسلب . : : أين تبحث عن « العدم » ؟ كيف نجد « العدم » ، كيف نعرفه . . . القلق يكشف العدم . . . ما هذا العدم ؟ الحق أن العدم نفسه مفقود . »

ويتلخص نقد كارناب في أن عبارات هيدجر السالفة الذكر تشبه العبارات المألوفة لنا في حياتنا اليومية في بنائها اللغوي فقط، لكننا تختلف عنها في أنها تدور حول كلمات لا تشير إلى وقائع ملموسة فنحن مثلاً نسأل في لغتنا العادية : ماذا هناك في الخارج ؟ فتلقى الجواب : هناك في الخارج شجرة ، وقد تلقى جواباً آخر هو : هناك في الخارج لا شيء . وعند كارناب أن هيدجر يضع على نفسه أسئلة من هذا القبيل لكن إجاباته تندس فيها كلمات زائفة وينظر إليها على أنها حقيقية، مثل كلمة « لا شيء » ، أو « العدم » . فهو يسأل : ماذا هناك خارج الوجود ؟ فيقول : لا شيء . هنا ينظر إلى كلمة « لا شيء » ، كأنها كلمة حقيقية تدل على شيء موجود في الخارج ، لدرجة أنه يعمى في السؤال ويقول : أين نبحث عن « العدم » ؟ كيف نحدد « العدم » ، كيف نعرفه ؟ وينتهي كارناب إلى القول بأن وجود « الكلمة » ليس دليلاً في حد ذاته على وجود « مسماه » ، فوجود كلمة « عدم » ليس معناه أن « عدم » موجود في الخارج ، وإلا وقعنا في تناقض منطقي (١).

ونقد كارناب هذا متهافت منذ البدء ، لأنه يتخذ من المنطق معياراً للحكم على قضايا هيدجر ومشكلاته ، التي تستعصى على هذا المنطق ، بل إن كل نقد من هذا القبيل غير جائز ، لأن مشاكلاً كالعدم والوجود، يلفها الغموض والإلغاز. وهيدجر نفسه — كأنه كان يقبلاً بمثل هذا النقد — يبيننا ، في نفس البحث ، إلى عدم جدوى تطبيق ما سماه « بالمنطق العام » ، على مشكلة العدم . يقول : « إن السؤال والجواب فيما يتعلق بالعدم يلفهما الإلغاز والغموض . ومبدأ عدم التناقض المنطقي — الذي يستخدم على نحو عام — إذا طبق ، فلن يجعل السؤال عن العدم قائمة » ، ولو سلمنا بذلك ، لا تنفي التناقض الذي ينسب كارناب إلى عبارة « العدم موجود » التي يقولها هيدجر . هذا فضلاً عن أن العدم ، « واقعي بمعنى ما من المعاني » ، فن الأمور

(1) Carnap : La Science et la Métaphysique, p. 34—37.

الواقعية (أى الحقيقية) أن هناك أشياء معينة لا وجود لها : مثلاً ، ورقة مالية بمائة جنيه في حافظة نقودي ، وإسمى في قائمة المقبولين (لوظيفة معينة) . فهذا العدم هنا هو إلا غياب أو نقص ، ومن ثم يتلاقى بمقولة السلب . لكن العدم ، من الناحية الفينولوجية ، أى من جهة خبرتنا ، يتبدى لنا وكأنه حقيقة وضعية إيجابية . فليس الألم لحسب ، بل وغياب لذة ما أو نجاح ما كذلك ، أى عدمهما يتركان فينا إبطاءاً بشيء واقعى حقيقى . وكذلك الظلام لا يدرك على أنه عدم النور ، بل على أنه شيء ملموس تبلغ كثافته حداً يجعلنا نقول أحياناً : الدنيا ظلام ظلاماً يقطع بالسكين (أى كأن الظلام شيء مادى يقطع) وكذلك نقول : هناك صمت ثقيل ، (١) . وإذا توقفت — وهذا المثل ضربه سارتر — سيارتك عن السير ، وفتحت مقدمتها ووقفت أمام الآلة (أو الموتور) متسائلاً : هل يوجد به خلل أم لا ؟ فإن تساؤلك هذا يتضمن عدم وجود خلل فى (الموتور) ، ومعنى ذلك أن تساؤلك يتضمن وجود العدم فى (الموتور) وقيامه فيه قياماً موضوعياً وذلك لأنك تتوقع أن لا تجد شيئاً ، أى خلا ، أو — والمعنى واحد — لأنك تتوقع أن تجد لاشيئاً ، أو لا خلا ، أو عدماً فى الموتور .

وعما يجدر ذكره فى هذا المقام أن بعض المتكلمين الإسلاميين ، وبالذات بعض الممتزلة كالقاضى عبد الجبار قد ذهبوا إلى أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحتماتق ، (٢) . ولهم فى ذلك مباحث كثيرة . موجودة بالتفصيل فى كتاب « المراقف » للابجى ، وبإيجاز فى « محصل أفكار المتقدمين » للرازى .

(١) Foulquie : L' action... , Paris, P. 353.

(٢) الرازى : « محصل أفكار المتقدمين » ، طبعة الخانجى . مصر . ص ٢٧ .

٤ - هيدجر والنزعة الانسانية :

كتب هيدجر رسالة في النزعة الإنسانية ، إجابة عن أسئلة وجهها إليه الباحث الفرنسي د جان بوفريه ، - وهو أحد المترجمين لكتاب د ما الفيلسفة ؟ - إلى الفرنسية - في مقابلة تمت بينهما في ١٠ نوفمبر سنة ١٩٤٦ . وهي رسالة توضح بعض المصطلحات والمفاهيم التي استخدمها هيدجر في كتاباته المختلفة ، ولا سيما في كتابه الأكبر د الوجود والزمان ، وتنفذ في نفس الوقت بعض الاعتراضات والتهم التي وجهت إليه من النقاد .

ويؤكد في بداية الرسالة ، الاختلاف الاساسي بين التناول العلمي للحقيقة والتناول الفلسفي لها ، فالفلسفة الحديثة - كما يعتقد - تملكها خوف جارف من أن تفقد هيبتها وقيمتها لو لم تجعل من نفسها د عليه . لكن مثل هذا التحول لابد أن يتضمن تنازلاً عن ماهية التفكير الحقة . ويتساءل هيدجر : د هل من العدل أن نصف المحاولة التي تعيد الفكر إلى أساسه وأصله د باللامعقولية ؟ .

ويشير - في جوابه عن سؤال بوفريه : د كيف يمكننا الحفاظ على المعنى الحق للإنسانية ، ؟ - إلى أن الإنسانية تعاقبها ماهية الإنسان أو طبيعته . لذلك فن الممكن للإنسان homo أن يصبح إنسانياً humanus من جديد . على هذا ، لابد للتفكير الإنساني أن ياتزم بأن ينقل الإنسان من حالة وجوده اللانساني إلى حالة الوجود الإنساني الاصيل .

إذن ، إنسانية humanitas ، الإنسان تعتمد على ماهيته . لكن ، كيف يمكن تحديد الماهية الإنسانية تحديداً صحيحاً . اعتقد كارل ماركس أنه اكتشف الماهية الإنسانية في د الإنسان الاجتماعي ، . فحاجة الإنسان ومطالبه هي عنده مكفولة ومضمونة في المجتمع وبالمجتمع . ويحدد المسيحي إنسانية الإنسان باستخلاصها من الألوهية . فالإنسان - تبعاً لعقيدة المسيحية في الخلاص -

« ابن الله »، يستمع إلى نداء الأب عن طريق الإنسان المتجسد فيه الرب ، ويسير وفقاً لهذا النداء وعلى هدايه . إن الإنسان — في العقيدة المسيحية — ليس مستمياً إلى هذا العالم ، طالما أن « هذا العالم » مجرد معبر إلى الحياة الأخرى والعالم الآخر .

وإذا حددنا النزعة الإنسانية بأنها تلك المحاولة التي تمكن الإنسان من أن يكشف في الحرية إنسانيته أو كرامته الإنسانية ، فعندئذ هناك ضروب من النزعات الإنسانية مختلفة على قدر ما هنا لك من مفاهيم للحرية مختلفة . وكل نزعة إنسانية من هذا القبيل نلتبس أساسها في الميتافيزيقا ، بمعنى أنها تفترض معرفة عامة بماهية الإنسان افتراضاً سابقاً . لكن هل يسير تساؤلنا على الطريق التسليم عندما يحاول أن يفهم الماهية الإنسانية وأن يحددها بإرجاعها إلى ماهية النبات والحيوان ، وبأن يضيف إلى ذلك شيئاً « إنسانياً » ؟ . هل يعد تحديد الإنسان بأنه « حيوان عاقل » ، تحديداً كافياً وشاملاً ؟ . إن هيدجر ليعتقد أن مثل هذا التحديد التقليدي يتضمن تقليلاً من قبعة الماهية الإنسانية . فالميتافيزيقا التقليدية تنظر إلى الإنسان على أساس أنه « إنسان حيواني » *homo animalis* ، لا على أساس أنه إنسان أصلاً .

إن أخطاء النزعتين : الطبيعية والبيولوجية لا يقضى عليها - في نظر هيدجر - بأن نضيف إلى ماهية الإنسان الفيزيقية والفسولوجية روحاً خالدة ، ولا بأن تنسب إلى هذه الروح وجوداً شخصياً . والقول بأن الفسيولوجيا والكيمياء في استطاعتهم أن يبحثوا الإنسان بحثاً علمياً ، بوصفه كائناً عضوياً طبيعياً ، قول لا يثبت أن الماهية الإنسانية متوقفة على هذا الجسم العضوي ، المحلل تحليلًا علمياً ، وهو مشروطة به .

ويذهب هيدجر إلى أن التحديدات « الإنسانية » للإنسان فشلت جميعها في

أن تحفظ للإنسان كرامته الحقة. ولقد بين في كتاب « الوجود والزمان » نقائص هذه التحديدات ، ولذلك فوقفه الفلسفى فى هذا الكتاب يمكن أن نصفه بأنه موقف « مضاد للنزعة الانسانية » . لكن ليس معنى هذا أن موقفه « لا انساني » ، فوقف هيدجر مضاد للنزعة الانسانية ، لأن « النزعة الانسانية » — فى الاستخدام الجارى الشائع لهذا المصطلح — لا تأخذ فى الاعتبار ، بما فيه الكفاية ، انسانية الانسان ، ولا تقدرها حق قدرها .

الانسان — كما تبين من « الوجود والزمان » — ملقى فى حقيقة الوجود . لذلك ، ففى وجوده الخارجى لابد أن يكون حارسا للوجود . وفى نور الوجود لابد للأشياء الموجودة أن تبدى وتظهر فى كامل ماهياتها . وهل يدخل وكيف يدخل الله التاريخ والطبيعة فى نور الوجود ؟ هذا سؤال ليس من شأن الانسان ، ولا يقدر أن يبدى فيه رأيا ، فالانسان ما هو الا « راع للوجود » وحسب .

لكن ، ما الوجود (das Sein) ؟ يجب هيدجر بأنه ليس بالله ولا بالأساس أو السبب للعالم (Weltgrund) ، انه أوسع وأشمل من كل شىء موجود (das Seiende) ، لكنه ، مع ذلك ، أقرب الى الانسان من أى موجود آخر ، سواء أكان هذا الموجود صخرة أو حيوانا أو عملا فنيا أو حتى الله نفسه . لكن هذا « الأقرب » أصبح فى هذا العصر هو « الأبعد » ، لأن الانسان الحديث قد قطع علائقه بالوجود فى ثرائه وصفاته وبكارتته . وهذا التجافى عن دار الوجود والانتابة الى دار الموجود قد جعل من الانسان الحديث كائنا بلا جذور ، غريبا عن العالم وذن نفسه ، يتحرك فى فراغ العدم . وعندما ينسى الانسان حقيقة الوجود وسط خضم الموجودات والدهماء ينقسم وجوده ولا يتكامل . ويرى هيدجر أن فى القرب من الوجود ، وفى هذا القرب وحده ، نستطيع حقا أن نسأل وأن نقرر ما اذا كان الظلام سيظل منتشرا على العالم أم أن نور المقدس سيشرق .

عليه مرة ثانية ، وأن عهداً من التجلي الالهي والاشراق سيصبح من جديد أمراً
ممكناً . «أو كيف يتسنى للانسان الحديث أن يتساءل عما اذا كان الله قريباً هو أم
مبتعداً عن العالم ، أو كيف يتسنى له ذلك وهو يرفض التفكير في هذا النطاق
الذي فيه وحده يمكن لهذا السؤال أن يُسأل ؟ ... وعلى كل حال ، فهذا النطاق
هو نطاق المقدس ، .

ويبدو ليهيدجر ، أن النزعة الانسانية الحقة هي تلك التي تفهم إنسانية الانسان
فهما يقوم على أساس من قربيه الى الوجود ، ومن وجوده الخارجى قرب الوجود ،
ومن مهمته بالوجود وعلى الوجود . والمعنى الحق للنزعة الانسانية ، يمكن أن
نحفظه عن طريق اعادة تحديد المصطلح . واعادة التحديد تتطلب أولاً فهماً أعمق
وأدق لماهية الانسان ولوجوده هناك Dasein . وهنا يظهر سؤال ذو : ما ذا
كانت النزعة الانسانية التي نحددها تحديداً يعارض النزعات الانسانية الأخرى
في التاريخ ستحتفظ بنفس الاسم أم لا ؟ ، .

هذا السؤال أتاح ليهيدجر الفرصة لأن يجيب على النقاد الذين اتهموه ليس
فقط بالدعوة الى نزعة مضادة للإنسانية ، بل بنزعة لا انسانية ، والذين أضافوا
الى ذلك تهماً أخرى منها : اللا معقولة ، والاحاد ، والعدمية .

يقول هيدجر ما نصه : «لأننا تكلمنا ضد » النزعة الانسانية ، . قالوا :
(أى النقاد) «اتنا ندافع عن الاتجاه الانساني ، وأننا نمجّد الوحشية والهمجية .
فاذا هو أكثر منطقية ، (عندهم) من القول بأن الذي يضاد » النزعة الانسانية ،
يكون قائلاً «بالانسانية ؟ ، .

«ولأننا تكلمنا ضد ، المنطق ، ذهبوا الى أننا نطالب بأن يُمنح التفكير
الصارم الدقيق ، بأن نحل محله عشوائية العراطف والدوافع اللا معقولة . فلا

هو أكثر « منطقية » ، من القول بأن الذى يتكلم ضد « المنطق » يدافع عن
اللامنطقى ؟ » .

« ولأننا تكلمنا ضد « القيم » ، أعلنوا فزعهم من فلسفة تحتقر أسمى خيرات
الإنسانية . فما هو أكثر « منطقية » من أن تفكيرا ينكر « القيم » لا بد وأن
يسلم بأن الكل هباء وقبض الريح ؟ » .

« ولأننا قررنا بأن وجود الإنسان ما هو إلا « وجود — فى — العالم » ،
أعتقدوا بأنهم قد اكتشفوا أننا أنزلنا الإنسان الى مجرد مخلوق من مخلوقات
هذا العالم الأرضى الدنيوى ، وأننا قد انغمسنا — بالتالى — فى الفلسفة
الوضعية . فما هو أكثر « منطقية » من القول بأن الذى يقرر « عالمية الإنسان
ودنيويته » ينكر « العالم الآخر » الروحى ؟ » .

« ولأننا نبهنا الأذهان إلى قول نيتشه : « إن الله قد مات » ، أعلنوا أننا نعلم
الإلحاد وندعو اليه . فما هو أكثر « منطقية » من القول بأن الذى يكابد « موت
الله » (فى العصر الحاضر) هو إنسان لا رب له على الإطلاق ؟ » .

« ولأننا تكلمنا فى كل هذه الأمور ضد ما تحسبه الإنسانية مقدساً أتهمنا بتعالم
« عدمية » هدامة ، غير مسئولة . فما هو أكثر « منطقية » من القول بأن الذى
ينكر حقيقة الأشياء الموجودة ، والموجودات ، يضع نفسه فى صف اللاوجود ،
وينظر إلى « عدم » على أنه هو المعنى الوحيد للحقيقة ؟ (١) » .

(١) من هؤلاء النقاد الذين اتهموا هيدجر بالثورة ضد المنطق والقيم والدين
« هانيمان » الذى كتب فصلاً نقدياً عنوانه « التحدى البطولى » فى كتابه « الوجودية
وأزمة العصر » قال فيه : إن هيدجر يختار إمكانية واحدة يسير وفقاً لها ، يرسم
على ضوءها خطوط تفكيره . هذه الإمكانية هى التحدى . التحدى — أولاً —
لكل الفلاسفة الذين جاءوا قبله منذ أفلاطون حتى هيجل ، لأنهم =

« ما الذى يحصل هنا ؟ . . . » . . . إنهم ينقدون — بواسطة المنطق والعقل — على

يقيمون الميتافيزيقا على الذات، سواء كانت هذه الذات عقلاً أو وعياً أو إرادة . وبناء على هذا ينظرون إلى الوجود على أنه محدود على قد الذات . وذلك عند هيدجر تشويه للوجود وتحويله إلى مجرد موضوع . وهو يريد الوجود كما هو . . . مفتوحاً ، ذلك أن انفتاح الوجود هو الحقيقة .

ثانياً — التحدى للمنطق بجميع صوره . فقد رفض في بحثه : « ما الميتافيزيقا؟ » أن يكون السلب المنطقي مصدراً للعدم ، وذهب إلى العكس من ذلك فنظر إلى السلب على أنه مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب الناشئة عن العدم .

ثالثاً — التحدى للقيم والثورة عليها ، سواء كانت هذه القيم دينية أو أخلاقية أو جمالية . وثورته ليست من وجهة نظر الذات الإنسانية التي ترى وجودها خالياً من القيم ، بل هي ثورة باسم الوجود ومن أجله ، فالقيمة ماهى إلا من مخلوقات الذات التي تحاول أن تجعلها موضوعاً ، وتحاول أن تجسدها كعوض عن فقدان الوجود . وهاتان المحاولتان للقيم تحجبان الوجود الحق وتحرماته وقاره وجلاله .

وأخيراً ، التحدى لله . ان فلسفة هيدجر العدمية دليل حى على « دليل أوربا ، أو كما يقول دليل العالم » ، وهو تعبير عن حال العصر الذى تموت فيه الآلهة القديمة ولما تولد بعد الآلهة الجديدة . فإنه عصرنا قد مات ، ولما يولد بعد الرب الجديد القادر على بث روح التواصل بين بنى الانسان ، الواهب للوجود المعنى والجلال . وينذهب ما ينمان إلى أن هيدجر مثله مثل الذى يحاول القفز على ظله ، أو هو كالقطة التي تحاول الإمساك بذيلها . ولما كان ذلك مستحيلاً ، فستحيل كذلك الهرب من الذاتية ومن التفكير المنطقي ومن التقييم ومن الله .

Heinemann : *Existentialism and Modern Predicament*, p. 84—108.

أنظر عرضنا النقدي لهذا الكتاب فى مجلة «المجلة» عدد ٦٧ سنة ١٩٦٢ بعنوان

« الوجودية وأزمة العصر » .

أساس أن ما ليس بموجب فهو سالب بالضرورة . وهم متشبعون بالمنطق تشبعا يجعلهم يرمون بالسلب كل ما يجرى ضد الخول المألوف للتفكير . . . لكن هل الـ ضد ، الذى يقوم فى وجه الآراء المألوفة المتفق عليها معناه السلب الخالص ؟ .

« إن تقديم الحجج ضد المنطق التقليدى معناه ببساطة توجيه الانتباه نحو هذا واللوغوس ، الذى تجلى منذ القدم فى تاريخ الفكر الانسانى . إذ ما نفع نظم المنطق ، كلها طالما ظلت غير مفتحة إلى مهمة البحث فى ماهية اللوغوس ؟ » .

« وحجنا ضد القيم ، لا يبنى لإثبات أن كل تلك الأمور التى يشار إليها عادة على أنها « قيم » ، مثل الثقافة والفن والعلم والكرامة الانسانية والعالم والله ، إلى آخره ، هى أمور وموجودات لا قيمة لها ، والآخرى أن ندرك وأن نفهم أننا — ونحن اذ نعد هذه الأمور والموجودات قيما — نحرما من قيمتها . فتقييم شىء ما على أنه « قيمة » يرد هذا الشىء أو الموجود المقيم الى مجرد موضوع للتقييم الانسانى ... اذن ، كل تقييم سواء كان موجبا أو سلبيا ، ما هو الا عملية « تحويل الشىء الى ذات » . والقول بأن الله هو « القيمة العليا » معناه الخط من قيمة ماهية الله ، ذلك أن التفكير فى الله من جهة « القيمة » هو أعظم تحديف على الله يمكن تصوره . اذن الكلام ضد « القيم » معناه الاحتجاج ضد الذاتية ، ومواجهة الفكر بنور حقيقة « الوجود » . أى أن هيدجر يرى أن القيم أوهام من صنع الذات التى تستعيط عن وجودها بهذه القيم أو الأوهام ، وغربة الانسان لا تنشأ الا عندما تبتلع هذه الأوهام الذاتية ، وعندما يبتعد عن ملكوت الوجود الذى لم يكن قط كما تصوره الذات أن يكون ، مقدوداً على قدها .

« وعبرة : إن ماهية الإنسان تقوم على وجوده — فى — العالم ، لا تتضمن تقريراً يتعلق بما إذا كان الإنسان موجوداً دنيوياً هو أم أخروياً ، بأى معنى من المعانى اللاهوتية المينافيزيقية . وفى هذا التحديد لماهية الإنسان ووضعه لم يذكر شىء على الإطلاق يتعلق بوجود الله أو عدم وجوده » .

ويختتم هيدجر رسالته في النزعة الإنسانية بقوله : إن التفكير في حقيقة الوجود : و نفسه التفكير في إنسانية الإنسان الانساني . ولكن ، إذا كانت إنسانية الإنسان كامة في الفلسفة ، أفلا يكون من الضروري أن نضيف إلى المعرفة بالوجود (الأنطولوجيا) إرشادات عامة للفعل والعمل (الأخلاق) ؟ . مما لا شك فيه أن الإنسان في عصر التكنولوجيا هذا الذي نعيش فيه ، قد فقد إنسانيته وشخصيته في خضم الجماهير ، أو الناس ، هذا الكائن بلا وجه . وإن يرجع إلى حالته السوية الإنسانية إلا بتتظيم أخلاقي لأعماله وأفعاله .

« الإنسان ، بقدر ما هو إنسان ، يسكن في جوار الله » . هذه عبارة لهرقليطس أوردها هيدجر . ولكي يث المعنى في هذه الكلمات ذكر الأقصوصة التي حكها أرسطو عن هرقليطس وهي : أنه تكلم ذات مرة إلى قوم من الغرباء جاءوا لرؤيته . وقد لاحظوا دسوم يقتربون منه — جالسا يتدفأ عند فرن مخبز ، فتوقفوا عن الاقتراب منه حين . وعندما لاحظ هرقليطس ترددهم شجعهم على الاقتراب منه قائلا : « وهنا أيضا الآلهة حاضرون » .

ولقد تراجع الزوار الغرباء — كما يفسر هيدجر هذه الأقصوصة — عندما رأوا المفكر الكبير . لقد توقعوا أن يجدوه محاطا بظاهر العظمة والآلهة التي تحمل أمارات التفرد والاستثناء . توقعوا أن يجدوه غارقا في بحار الفكر والتأمل العميق . وما الذي وجدوه ؟ مكانا بيتيا مطروقا عاما ، وفرنا يخبز فيه العيش ، وإنسانا عاديا — فيلسوفا يتدفأ . وعندما لم يجد الزوار شيئا ذا بال يثير الانتباه فقدوا كل رغبة في التقدم والاقتراب منه . وحاول هرقليطس — حينما لمح في وجوههم خيبة الأمل — أن يشجعهم فقال لهم — حائبا على الدخول — : « وهنا أيضا الآلهة حاضرون » .

يريد هيدجر أن يقول : اتنا مثل زوار هرقليطس ، تعودنا أن ننظر إلى التفكير الفلسفي كأنه أمر فريد غير مألوف ولا ميسور ، إلا للمتخصصين وأهل

الذكر ، و تعودنا كذلك على قياس الفعل الخلقى بإنجازاته العملية الناجحة. لكن ما هو المقياس الحقيقي للفكر ؟ ومع أى قانون أو معيار يتوافق الفعل الذى يولده الفكر ؟

ان التفكير نفسه - فيما يقول هيدجر - فعل ، هو فاعلية حيل بالتتابع والآثار أكثر من أى ضرب من ضروب العمل . فالتفكير يسرى فى كل فعل وعمل . ويساعد على «بناء مسكن الوجود» . وستتيح لنا طبيعة الوجود، يوما ما ، أن تتأمل فى معنى «المسكن» و «السكنى فى المسكن» . ولما كان مقر الانسان فى حقيقة الوجود ، فى مقدوره أن يتلقى التوجيهات والارشادات من قلب الوجود ، وهى توجيهات وإرشادات قد يقبلها عندئذ كما لو كانت قانونه ؛ الذى تبدو ازاءه القوانين الأخرى كلها مصطنعة ضعيفة .

لقد حان الوقت - كما يقرر هيدجر فى نهاية رسالته - لأن نسكف عن مطالبة الفلسفة بالمستحيل ؟ «الفكر يسير على منحدر يفضى به الى عقم فى ماهيته، وهو يجمع اللغة فى حديث بسيط . وعلى هذا فاللغة هى لغة الوجود ، كما ان السحاب سحاب السماء . ان التفكير ليترك فى اللغة بحد ذاته وكلامه خطوطا غير واضحة المعالم . وقد تبدو هذه الخطوط أكثر غموضا من تلك التى يتركها الفلاح فى أرضه» .

ه - نحن وهيدجر :

وبعد ، فما موقفنا من فلسفة هيدجر ؟ سؤال نبادر بالجواب عنه فقول : اتنا نتخذ - خاصة ونحن فى دور الطالب - موقف المتفتح المتعاطف ، لا مع آراء الفيلسوف الذى نترجم له فحسب ، بل مع آراء جميع الفلاسفة مهما اختلفت اتجاهاتهم وتباينت مذاهبهم . ومعنى هذا أن إقدامنا على ترجمة أبحاث هيدجر

لا يقتضى اعتناقنا لآرائه وأفكاره اعتناقاً يفضى بنا الى رفض كل ما عداها وكل ما يتعارض معها، بل هو مجرد استطلاع يستهدف أول ما يستهدف الفهم والافادة. وهذا الموقف المنفتح تتبعه أحياناً نظرة نقدية — تتخذ في العادة صورة تساؤلات، لكنها نظرة لا تكون مع ذلك متسلطة على أذهاننا، ولا توجهها فكرة سابقة عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك، تبقى هدمها وتقويضها. وليس معنى هذا الاقلال من شأن النقد، فالتقد عندنا فاعلية أساسية، لا بد منها لآية حضارة تريد أن تكون متميزة الطابع، ذات شخصية فريدة. لكننا نعتقد أن رد المذهب (أى نقده) قبل فهمه هو — كما قال الغزالي — رعى فى عمائة، أى أن النقد لن يكون ذا أثر مجد، إن لم تسبقه محاولة فهم لما ينقد.

ولعل أكبر درس أفدناه من فلسفة هيدجر أنها تعلمنا فن البحث عن السؤال لا الجواب (أنظر الصفحة الأولى). وهذا فن نحن أحوج ما نكون اليه في فترتنا الحضارية الراهنة، حيث تغمرنا من كل جانب اجابات الحضارة الغربية. فلو عرفنا أن هيدجر فى سبيل البحث عن السؤال يشور على حالة الحضارة الغربية الراهنة التى اهتمت بالأجوبة، لو عرفنا هذا حق المعرفة لرفضنا هذه الاجابات، وابتدأنا فى البحث عن السؤال الخاص بنا، المميز لحضارتنا التى نريد لها النصوص والاحياء. لو كان موقفنا من هذه الاجابات اليوم هو موقف الفهم والدرس لما كان هناك خطر، فهذا فريضة واجبة ندعو اليها، لكن الذى يثير القلق أن الباحثين يتشيعون لهذه الاجابة أو تلك كأنما هى الاجابة الوحيدة وما عداها خطأ وضلال. وما ادروا أنها اجابات عن أسئلة لم تلبت أصلاً فى جونا الفسكوى..

إننا لو أمعنا النظر الى تاريخ الفلسفة لوجدنا أن ما يميز كل فترة منه عن غيرها هو السؤال الموضوع — لا الأجوبة —، وهو هو الذى يمثل مناط الثورة.

فى الفلسفة . كان السؤال عند الفلاسفة السابقين على سقراط : هم تكون الطبيعة؟
توالت عليه الاجوبة ، وما كان شىء منها يمثل ثورة ، حتى جاء سقراط فافتح
بالسؤال التالى : ما العام ، سواء فى الفعل الاخلاقى أو غيره ، فترة جديدة فى
تاريخ الفلسفة ، وأحدث الثورة . وفى القرون الوسطى عند المسيحيين والمسلمين ،
كان السؤال : كيف نوفق بين العقل متمثلا فى الفلسفة اليونانية ، والوحى متمثلا
فى الدين ؟ . وفى بداية العصر الحديث ، أحدث بكل من ديكارت ويكوفون ثورة
عن طريق السؤال التالى : ما المنهج الذى ينبغى اتباعه فى المعرفة كي نصل إلى الأفكار
السليمة فى مجال العقل والطبيعة؟ ... وهكذا حتى القرن التاسع عشر ، فكان السؤال
الساكن هو : ما هى القوة الدافعة إلى التطور؟ وتعددت الاجوبة ، فأجاب دارون
بصراع الأنواع ، وباركس بصراع الطبقات ، وبرجسون بالدقعة الحية . . .
ونستطيع أن نقول إن أغلب اتجاهات القرن العشرين الفلسفية هى بمثابة إجابات
عن سؤال القرن التاسع عشر ، ولعل هذا هو الذى حدا بهيدجر إلى الثورة على
هذه الروح التى تسود العصر الحاضر . . . روح الجواب ، وقال « إن هذا العصر
ينظر إلى طرح السؤال وكأنه أمر غريب عن « الحقيقة الواقعية » أمر « لا فائدة
منه ولا عائدة » . وفى محاضراته كلها يعلمنا كيف نطرح السؤال ، ونضعه الوضع
السليم ، ففى محاضرة « السؤال الإنسانى للميتافيزيقا » مثلا ينظر إلى السؤال :
لماذا كان ثمة وجود ولم يكن بالآخرى عدم ، على أنه هو « السؤال » (بألف لام
التعريف) الذى ينبغى أن نطرحه ، لأنه أول الأسئلة جميعا من حيث الرتبة
والشرف ، لا من حيث الزمان . . . ونحن لا يهمنا هذا السؤال بقدر ما يهمنا
طريقة هيدجر فى كيفية طرحه وإثارته ، أو قل طريقة البحث عنه من حيث هو
سؤال ، فهكذا تعلم كيف نبحث عن سؤالنا الخاص بنا ، بدلا من « نتقوب »
داخل قوالب الاجابات الغربية الجاهزة ، وبدلا من أن تنتظر آخر صيحاتهم فى

عالم الأجوبة ، كي نعتقها كما هي . وحتى لو قدر لنا في المستقبل أننا لم نصل إلى السؤال الخاص بنا ، فلنحاول عندئذ أن نقوم بعملية « استنبات » للأسئلة ، لا للأجوبة . وعملية الاستنبات هذه تشبه في مجال الفلسفة مثيلتها في مجال الزراعة إلى حد كبير . فمن يستورد الأجوبة هو كن يستورد ثمار المانجو (مثلا) يعيش حالة على الغير ، أما من يستنبط الأسئلة فهو كن يستنبط بذور المانجو يعيش مستقلا ، عنده اكتفاء ذاتي .

لكن إعجابنا بهيدجر لا يمنعنا من أن نأخذ عليه ولعه الكبير باللغة، فهو مؤمن بها إيماننا يصل إلى حد القول بأن الحكمة فيها مجردة والحقيقة فيها كامنة . ولمست أدري كيف غاب عن ذهنه أن ألفاظ اللغة ما هي إلا « مواضع » تتغير وقتما نحتاج ، لقد كانت هناك — في عهد العصور إيماننا وسحر الألفاظ وهي القرون الوسطى — دعوات تذهب إلى أن الأسماء والألفاظ هي اتفاقات بمحض الاختيار الانساني ، (الغزالي : المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، الفصول : الأول والثاني والثالث) . فكيف ينسى أوبتاسي هيدجر ذلك وهو في عصر وضحت فيه هذه القضية وضوحا يجعلها حقيقة بمنأى عن الشك .

والتفسير الممكن الذي نسوقه لولع هيدجر هذا باللغة وتحليل ألفاظها أنه — مثله في ذلك مثل المناطقة الوضعيين في الفلسفة ، ويكاسيو في الرسم ، وجرتروود شتاين في الأدب ، وسترافنسكي في الموسيقى — متأثر من حيث لا يدري بالنزعة التكنولوجية التي تسود العصر الجاضر ، وهي نزعة تغلب الصنعة على الفن ، والتعقيد على البساطة والوضوح . وبالطبع ، إن القضاء على الصنعة والتكنولوجيا في هذا العصر أمر مستحيل ، ولكن الأمر الممكن والمعقول هو أن لا تتخذ من هذه الأشياء غايات في ذاتها ، بل وسائل لتحقيق أهداف معينة إنسانية . فلو

كان التحليل اللغوي أو تحليل الألفاظ أمر فرضته النزعة التكنولوجية في عصرنا
الحاضر، فلا بأس منه طالما كان وسيلة للوصول إلى حل أو طرح مشاكل فلسفية،
أما أن يتخذ غاية تلتبس في ذاتها ولذاتها وتتحصر فيه مهمة الفلسفة، فهذا ما نرفضه،
إن اللغة وسيلة في يد الإنسان، أداة خلقها خلقاً، فعليه أن يكون سيداً عليها لا أن
يكون عبداً لها.

عمود رجب

مايو ١٩٦٤

ما الفلسفة ؟

Was ist das — die Philosophie ?

ترجمة

الدكتور محمود رجب

(هيدجر — ٤)

ما الفلسفة ؟

بهذا السؤال نمس موضوعاً واسعاً جداً ، موضوعاً مترامياً الأطراف ،
حولان الموضوع واسع فقد بقي بغير تحديد ، ولأنه بغير تحديد ففي مقدورنا أن
نتناوله من خلال أكثر وجهات النظر اختلافاً . ومع ذلك فسوف نعثر دائماً على
شيء من الحق . ولكن بما أن الآراء الممكنة كلها - في تناول هذا الموضوع المتشعب
الأطراف - متداخلة بعضها في بعض ، فنحن على شفا الوقوع في خطر ينتقد
منه حديثنا بالإحكام اللازم .

من أجل ذلك يجب أن نحاول تحديد السؤال على نحو أدق . فهذه الطريقة
منوجه الحديث وجهة محددة ، وسيسير تبعاً لذلك إلى طريق واحد . أقول إلى
طريق واحد ، لأننا نسلم - ونحن على يقين - بأن هذا الطريق ما هو بالطريق
الوحيد . والواقع أن ثمة مشكلة لا بد وأن تبقى قائمة ، وهي ما اذا كان الطريق
الذي أورد تخطيطه هو في الحقيقة الطريق الذي يتبع لنا أن نضع السؤال ، وأن
نتجيب عنه .

ولنفترض الآن بأننا استطاعنا العثور على طريق يؤدي بنا إلى تحديد أدق
للسؤال ، عندئذ يظهر على الفور اعتراض خطير ضد موضوع حديثنا هو : أننا

عندما نسأل : ما هذا — الفلسفة ؟ ؛ فتحن نسلّم عن الفلسفة . وتساؤلنا بهذا الطريقة يضعنا — بشكل واضح — في موقف عال على الفلسفة ، أى بمزول عنها . بينما الهدف من سؤالنا هو أن ندخل في الفلسفة ، وأن نقيم فيها ، فنسلك وفق طريقها ، أى أن « نفلسف » . لذلك يتحتم على الطريق الذى تسير فيه أحاديثنا ألا يكون واضح الاتجاه لحسب ، بل لابد لهذا الاتجاه أن يعطينا في نفس الوقت الضمان بأننا نتحرك داخل الفلسفة ، لا أن ندور من الخارج حولها .

على هذا يتحتم أن يكون طريق أحاديثنا على نحو واتجاه من شأنهما أن يجعلنا الفلاسفة نتناول بالبحث ما يهمنا شخصياً ، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيراً يمس صميم ماهيتنا .

ولكن ألا تصبح الفلسفة بذلك أمراً من أمور الوجدان والإنفعالات والعواطف ؟ .

« بالعواطف الجميلة ينشأ الأدب الرديء » (١) . هذا القول لا ندر به جيد . لا يصدق على الأدب لحسب ، بل هو أكثر صدقاً على الفلسفة كذلك . فالعواطف — حتى أجملها — لا مكان لها في الفلسفة ، فهي — كما قيل — شيء لا معقول . والفلسفة على العكس من هذا ليست فقط شيئاً معقولاً ، بل هي التي تدير أمور العقل . بهذه الدعوى نكون قد قررنا — بطريقة ما ، ومن حيث لا ندرى — شيئاً يتعلق بما هي الفلسفة ؟ . إتينا بهذا نكون قد استبقينا الجواب عن سؤالنا . وإن هذا التقرير بأن الفلسفة أمر من أمور العقل ، ليعده كل إنسان تقريراً صحيحاً ، ومع ذلك فربما كان هذا القول جواباً متعجلاً مندفعاً عن السؤال : ما هذا — الفلسفة ؟ ؛ لأننا نستطيع أن نضع على الفور أسئلة جديدة تعارض بها هاتك

(١) أندريه جيد : « دستوفسكي » ، باريس ١٩٢٣ ص ٢٤١ .

الجواب ، مثل : ما العقل ؟ ، أين ، ومن ذا الذى قرر ماهية العقل ؟ . وهل نصب العقل نفسه حاكما على الفلسفة ؟ ، فإن كان الجواب « نعم » ، فبأى حق ؟ وإن كان الجواب « بلا » ، فن أين تلقى هذه المهمة ، وما دوره ؟ ، وإذا كان ما اعتبرناه عقلية أنه حق لم يثبت أول ما ثبتت إلا بالفلسفة ، وفي نطاق مجرى تاريخها ، فإنه ليس من الحكمة أن نعد الفلسفة — مقدما — أمرا من أمور العقل . ومع هذا فإننا بمجرد أن نضع خاصية الفلسفة — بوصفها موقفا معقولا — موضع الشك ، يصبح بنفس الطريقة أيضا من الشكوك فيه إن كانت الفلسفة تنتمى إلى مجال « اللامعقول » ؛ لأن من يريد تحديد الفلسفة بأنها أمر لامعقول يتخذ بذلك من المعقول معيارا للتحديد ، بل وأكثر من هذا أنه يعود — بطريقة ما — ويسلم من جديد بماهية العقل تسليما مسبقا كأنه أمر بين بنفسه .

وإذا بينا من جهة أخرى الإمكانية التى تتعلق بها الفلسفة ، وهى تلك التى تمسنا فى صميم ماهيتنا فعندئذ لا يكون لهذا الحال من المس أدنى صلة ، أيا كانت ، بما يسمى عادة الانفعالات والعواطف ، أى باختصار اللامعقول .

وبما سبق قوله لاستخلص فى بادئ الأمر سوى هذه النقطة لحسب : إن أردنا المجازفة بالدخول فى حديث يحمل عنوان : ما الفلسفة ؟ ؛ فقد من العناية كبير ، ينبغى أن يتوافر لدينا ،

ومثل هذه العناية تستلزم أول ما تستلزم أن نحاول دفع السؤال إلى طريق موجه توجيها واضحا ؛ لئلا لا تنجبط أثناء سيرنا بين تصورات للفلسفة تعسفية أو عرضية . لكن كيف يتأتى لنا العثور على طريق نحدد بمقتضاه سؤالنا تحديدا يمكن الاعتماد عليه ؟

إن الطريق الذى أود الآن أن أبينه يمتد أمامنا مباشرة . وما صعوبة العثور عليه إلا لأنه أقرب الطرق تناولا لنا ، وإذا عثرنا عليه فإننا مع ذلك نظل نتعثر

في السير فيه . إننا نسأل: ما الفلسفة ؟ ، كلمة فلسفة هذه سبق أن نطقناها ورايت
عديدة . بيد أننا حينما تكلف عن استخدام كلمة وفلسفة ، بوصفها عنواناً مستهلكاً ،
ونستمع إليها — بدلاً من ذلك — تأتي من مصدرها ، فعندئذ ترون في أسماعنا
هكذا : « فيلوسوفيا » *Philosophia* . الآن كلمة « فلسفة » تتكلم باليونانية . والكلمة
اليونانية — من حيث هي كلمة يونانية — طريق . هذا الطريق يمتد من ناحية
أما هنا ؛ لأن الكلمة سبق أن نطقناها منذ زمن بعيد ، ومن ناحية أخرى يمتد
الطريق من خلفنا ؛ لأننا قد سمعنا هذه الكلمة ونطقناها دائماً . إذن : الكلمة
اليونانية « فيلوسوفيا » طريق ، على طريقه نسير ، والمعرفة التي لدينا عن هذا الطريق
معرفة غامضة ، على الرغم من أننا نمتلك معلومات تاريخية كثيرة عن الفلسفة
اليونانية ، ولدينا القدرة كذلك على نشرها .

الكلمة « فيلوسوفيا » تقول لنا : إن الفلسفة هي التي حدثت لأول مرة وجود
العالم اليوناني . وليس هذا فحسب ؛ « فال فيلوسوفيا » هي التي حدثت أيضاً العلامة
المميزة لتاريخنا الأوروبي الغربي . وعبارة « الفلسفة الغربية الأوروبية » التي طالما
نسبناها إن هي في الحقيقة إلا تحصيل حاصل . لماذا ؟ لأن الفلسفة هي في جوهرها
يونانية . وكلمة يونانية معناها هنا أن الفلسفة — في أصل حقيقتها — كان من
شأنها أنها تملك في بادئ الأمر العالم اليوناني ، والعالم اليوناني وحده ؛ ابتغاء
أن تتضح وتكشف .

بيد أن الجوهر اليوناني الأصل للفلسفة قد وجهته وسادته — إبان سيطرته
على أوروبا في العصر الوسيط — تصورات المسيحية . ونيادة هذه التصورات قد
تمت من خلال العصور الوسطى . وفي نفس الوقت لا نقدر أن نقول ؛ إن الفلسفة
أصبحت بذلك مسيحية ، أي أمراً من أغوار الإيمان بالوحي ، وبتسلطان الكنيسة .
عبارة « الفلسفة هي في جوهرها يونانية » عبارة لا نقول شيئاً سوى أن الغرب

وأوروبا وحدهما فلسفيان أصلا في مجراهما التاريخي الباطن . ويشهد على ذلك نشأة العلوم وسيادتها ؛ لأن العلوم لم تنبثق إلا من أعماق المجرى التاريخي للغرب الأوروبي ، أي من المجرى الفلسفي ؛ لذلك ففي مقدورها اليوم أن تطبع تاريخ الإنسان على وجه الأرض بطابع خاص مميز .

ولنتأمل لحظة ما يعنيه القول بأن عصرأ من عصور التاريخ يتميز بكونه « عصر ذريا » ؛ إن الطاقة الذرية التي اكتشفتها العلوم وأطلقتها من عقالها قد تمثلت ، كأنما هي القوة التي يجب أن تحدد مجرى التاريخ . والحق أن العلوم لا تكون إلا إذا تقدمتها الفلسفة ، وقادتها . لكن الفلسفة هي « الفيلوسوفيا » . وهذه الكلمة اليونانية تربط حديثنا بتراث تاريخي . ولما كان هذا التراث وحيداً في نوعه فهو لذلك وحيد أيضاً في معناه ؛ لأن التراث الذي يتسمى بالاسم اليوناني « فيلوسوفيا » والذي يحمل بالنسبة لنا الكلمة التاريخية « فيلوسوفيا » يكشف عن اتجاه سليم لطريق عليه نسأل : ما الفلسفة ؟ . إن التراث لا يسلمنا إلى قيود ماض لا يعود، ذلك أن تسليم التراث إن هو إلا تحرير يتحقق في ذلك الحوار الحر الذي نجريه مع ما كان . إن الاسم « فلسفة » ليدعونا — حينما نسمع الكلمة حقاً ، وتأمل فيما سمعناه — إلى التاريخ ، حيث الأصل اليوناني للفلسفة . كلمة « فيلوسوفيا » تبدو كما لو كانت مكتوبة على شهادة ميلاد تاريخنا الحق ، بل لذهب أبعد من هذا فنقول : إنها مكتوبة على شهادة ميلاد الحقبة المعاصرة من تاريخ العالم ، وهي تلك التي تسمى « بالعصر الذري » . هذا هو السبب في أننا لا نقدر على أن نسأل : ما الفلسفة ؟ ، إلا إذا دخلنا في حوار مع تفكير اليونان .

لكن ليس فقط ما هو موضوع السؤال ، أي الفلسفة ، هو اليوناني من حيث أصله ، بل كيف نسأل ؛ أي للطريقة التي بها نسأل ، لاتزال يونانية ، حتى الوقت الحاضر .

اتنا نسأل : « ما هذا ؟ » . ويعبر عنه باللغة اليونانية هكذا : « تي إستاين »
ti êstai ومع ذلك يبقى السؤال : ما هذا الشيء ؟ سؤالاً متعدد المعاني ؛ ففي
مقدورنا أن نسأل : « ما هذا الذي هناك على البعد ؟ » فتلقى الجواب : « انه
شجرة » . هذا الجواب يتضمن أننا أطلقنا اسماً على شيء لم نتعرفه
تعرفاً دقيقاً .

ومع هذا ، ففي وسعنا أن نمضي في السؤال فنقول : « وما هذا الذي نسميه
شجرة ؟ » . بالسؤال الذي وضعناه الآن نكون في حضرة الـ « تي إستاين » اليونانية .
انه ذلك الضرب من التساؤل الذي كشف عنه سقراط وأفلاطون ، وأرسطو فقد
كانوا يسألون مثلاً : ما هو الجمال ؟ ؛ وما هي الطبيعة ؟ ، وما هي الحركة ؟

والآن يجب أن نركز انتباهنا على ما يأتي : لم يكن يبحث في الأسئلة التي
ذكرناها توماً عن تحديد أدق لما هي الطبيعة ، ولما هي الحركة ، ولما هو الجمال ،
بل كان الى جانب ذلك ثبت تفسير يعطى لما يعنيه الـ « ما » ، ففي أي معنى يفهم
الـ « تي » (ما) ؟ ، وهذا الذي يعنيه الـ (ما) يسمى « الماهية » . وعلى كل ، فقد تحدثت
لماهية خلال عصور الفلسفة المختلفة تحديداً متبايناً : ففلسفة أفلاطون مثلاً ان هي
إلا تفسير خالص لما يعنيه الـ « تي » (ما) ، إنه يعنى بالضبط الـ « أيديا » ،
(المثال . الصورة) ، بحيث يكون من الأمور الواضحة بذاتها ، والتي لا جدال فيها ،
أن نعى المثال ونقصده حينما نسأل عن الـ « تي » . ويقدم أرسطو تفسيراً للـ « تي »
يختلف عن تفسير أفلاطون . ويقدم كانط تفسيراً ثالثاً ، وهيكل تفسيراً رابعاً ؛
والذي هو موضوع السؤال في كل مرة ، اذا اخذنا الـ « ما » دليلاً ومفتاحاً ، يظل
باستمرار في حاجة الى التحديد من جديد . ففي كل حالة من هذه الحالات عندما
نسأل — بالنسبة للفلسفة — : ما هذا ؟ ، فنحن نسأل عندئذ سؤالاً يونانياً
في أصله .

وانتبه جيداً الى أن موضوع سؤالنا — وهو الفلسفة — والطريقة التي بها نسأل : ما هذا ؟ كلاهما يوناني من حيث مصدره . ونحن أنفسنا ننتهي إلى هذا المصدر ، حتى ولو لم نذكر على الإطلاق كلمة « فلسفة » . ونحن الى هذا المصدر مدعوون وبه من أجله مطالبون ، لا مجرد أن نتطرق بكلمات السؤال : ما الفلسفة ؟ فحسب ، بل وعندما تتأمل معناها كذلك .

[السؤال : « ما الفلسفة ؟ » ما هو السؤال الذي يتوجه الى نفسه بنوع من المعرفة (فلسفة الفلسفة) ، وما هو كذلك بالسؤال التاريخي الذي يهتم بمحاولة توضيح كيف نشأ هذا الذي يسمى (فلسفة) وكيف تطور . السؤال سؤال تاريخي بمعنى أنه سؤال مصيري ، بل هو السؤال التاريخي لوجودنا الغربي الأوروبي] .

حينما نفقد الى المعنى الاصيل والكللي لسؤال : ما الفلسفة ؟ ، فعندئذ يكون تساؤلنا قد وجد بفضل مصدره التاريخي اتجاهها في المستقبل التاريخي . لقد وجدنا طريقاً . ان السؤال نفسه طريق يقضي بنا من وجود العالم اليوناني الى عالمنا هذا ، ان لم يكن الى ما بعده . اتنا — لو تشبثنا بهذا السؤال — لسأرون على طريق موجه توجيهاً واضحاً ، بالرغم من أننا لا نملك حتى الآن ضماناً يساعدنا فوراً على اتباع هذا الطريق اتباعاً سليماً . بل وليس في مقدورنا كذلك أن نحدد بسرعة عند أي نقطة من نقاط هذا الطريق نحن اليوم واقفون . لقد تعود الناس منذ زمان بعيد أن يصفوا هذا السؤال عما هو شيء من الأشياء بأنه سؤال عن ماهية هذا الشيء . ولا ينبثق السؤال عن ماهية شيء ما ، الا عندما يصبح الشيء — الذي توضع ماهيته موضوع التساؤل — غامضاً وملتبساً ، الا عندما تصبح العلاقة بين الإنسان وما هو موضوع التساؤل واحدة أو مزعجة .

سؤال حديثنا يتعلق بماهية الفلسفة . فإن أثارت هذا السؤال أزمة تعانينا ، ولم يكن مجرد سؤال ظاهري وضع من أجل المناقشة وحدها ، فعندئذ لا بد للفلسفة من حيث هي فلسفة ، أن تصبح بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل . فهل هذا صحيح ؟ إن كان صحيحاً : فبأي معيار تصبح الفلسفة بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل ؟ واضح أننا لا نستطيع أن نبين ذلك إلا إذا كنا قد سبق ألقينا نظرة في الفلسفة . ولكي نفعل هذا لا بد أن نعرف أولاً ما هي الفلسفة ؟ . نحن إذن داخلون - على نحو غريب - في دائرة . والفلسفة ذاتها تبدو كأنها هي هذه الدائرة . ولنفرض أننا عاجزون عن الفكك مباشرة من نطاق هذه الدائرة ، فلا يزال مع ذلك مباحاً لنا أن ننظر إلى الدائرة . فإلى أي اتجاه ينبغي أن نوجه نظرتنا ؟ . الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » هي التي تدلنا على الاتجاه .

وهنا ترد ملاحظة أساسية هي : أننا نتحرك - عندما نستمع الآن وفيما بعد - إلى كلمات اللغة اليونانية - داخل مجال واضح ومتميز . وسيتبين لنا - ببطء في الحقيقة - أن اللغة اليونانية ليست مجرد لغة كاللغات الأوروبية المعروفة لنا : فاللغة اليونانية ، واللغة اليونانية وحدها ، هي « لوجوس » ، λόγος . وسنتناول خلال أحاديثنا هذه النقطة بتفصيل أكثر ، وعلى نحو أعمق . ولنكتف الآن بالملاحظة التالية : إن ما يقال عادة في اللغة اليونانية يكون في نفس الوقت ، وبطريقة متميزة ، هو ما سماه القول باسمه . فإذا سمعنا كلمة يونانية فإتينا لتتبع نطقها بحضورها المباشر . وهذا الذي يحضر هو « الواقع أمامنا » Vorliegendes . فبالكلمة اليونانية المسموعة نكون في حضرة الشيء نفسه الواقع أمامنا مباشرة ، لا في حضرة معناها وحده .

الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » ، ترجع إلى كلمة « فيلوسوفوس » ، (١) φιλόσοφος .

(١) أي « محب الكلمة » ، المترجم .

وهذه الكلمة هي، في الأصل، صفة مثلها مثل كلمة «فيلارجوروس» «φιλάρχورος»
 محب الفضة، وكلمة «فيلو تيموس» «φιλότιμος» محب الشرف. وأغلب الظن أن
 هرقليطس هو أول من صاغ الكلمة «فيلوسوفوس». وهذا يدل على أن كلمة
 «فيلوسوفيا» عند هرقليطس لم توجد بعد. «فالانير فيلوسوفوس» (الإنسان
 الفيلسوف) «φιλόσοφος — ἀνὴρ» ليس بإنسان «فلسفي»؛ ذلك أن الصفة
 اليونانية «فيلوسوفوس» تعبر عن شيء مختلف تماماً عن الصفة «فلسفي».
 «الانير فيلوسوفوس» (الإنسان الفيلسوف) هو «من يحب» «السوفون»
 (الحكمي) «ὃς φιλεῖ τὸ σοφόν». والفعل اليوناني «فيلين» «φιλεῖν» يحب، يعني
 هنا بالنسبة لهرقليطس، يتحدث بالطريقة التي يتحدث بها «اللوغوس»
 λόγος أي يكون مطابقاً للوغوس. وهذه المطابقة تكون في اتفاق مع «السوفون»
 والاتفاق هو «الهرمونيا» «ἁρμονία» (الانسجام)، أي أن يكون المرء رابطاً
 نفسه بآخر ربطاً متبادلاً، وأن يرتبط كل منهما بالآخر أصلاً؛ لأن كلا منهما
 تحت تصرف الآخر. وهذه الهرمونيا هي الخاصية المميزة للحب بمعناه.
 عند هرقليطس.

«الانير فيلوسوفوس» يحب «السوفون» (الإنسان الفيلسوف يحب الحكمي).
 إن ما تعنيه هذه الكلمة عند هرقليطس من الصعب ترجمته، بيد أننا نستطيع أن
 نوضحها على ضوء تفسير هرقليطس نفسه. «فالسوفون» تبعاً لهذا التفسير تعني
 «من ياتنا» «ἐν πάντα» «الواحد (هو) الكل»، «كل» تعني هنا «بائنا أو تاء»
 «Πάντα τὰ ὄντα» كل الموجودات أي: الكل، أي: كل ما هو موجود.
 «وهن» تعني الواحد، الوحيد، الموحد للكل. لكن كل الموجود واحد في
 الوجود، فالسوفون يقول: الموجود كله في الوجود. وبعبارة أخرى تقول: إن
 الوجود هو الموجود. وهنا كلمة «هو» متعدية، وتعني على التقريب «التجميع».

فالوجود يجمع الموجود من حيث هو موجود . إن الوجود هو التجمع — إنه
« اللوغوس » (١) .

الموجود كله في الوجود . مثل هذا القول يرن في أسماعنا كأنه قول مبتذل ،
إن لم يكن مبنياً ؛ لأنه ما من أحد بحاجة إلى أن يهتم بأن الموجود يرجع إلى الوجود ،
فالعالم كله يعلم جيداً أن الموجود هو ما هو ، فأى شيء آخر يبقى للموجود سوى
أن يكون ؟ . ومع ذلك ، فهذه الحقيقة التي تقول بأن الموجود يبقى مجعاً في الوجود ،
وأن الموجود يظهر في ضوء الوجود ، هي التي أوقعت اليونانيين — وهم وحدهم
وقبل غيرهم — في الاندهاش . الموجود في الوجود : هذه هي الحقيقة التي أصبحت
بالنسبة لليونانيين أكثر الأشياء إثارة للدهشة .

ومع ذلك كان على اليونانيين أنفسهم أن ينقدوا دهشة هذا الذي هو أكثر
الأشياء إثارة لها ، وأن يحموها من هجوم الفهم السوفسطائي الذي أعطى جواباً
عتيداً — طرحه السوفسطائيون في السوق — لكل مشكلة . وإنقاذ أكثر
الأشياء إثارة للدهشة — الموجود في الوجود — قد تم على أيدي فئة قليلة من
الفلاسفة الذين بدءوا السير في اتجاه هذا الذي هو أكثر الأشياء إثارة للدهشة ،
أي « السوفون » . وصاروا بذلك أولئك الذين « نزعوا » إلى « السوفون » ، والذين
أيقظوا بنزوعهم الخاص الحنين إلى « السوفون » ، وإن الـ « فيلين توفون » الذي
ذكرناه من قبل ، والانسجام « الهرومونيا » أصبح أيضاً « أوريكسس » *Ὀρέξισ*
حنيناً ، ونزوعاً *Streben* إلى « السوفون » . الآن يباحث عن « السوفون »
— الموجود في الوجود — بحثاً صريحاً ، لأن الحب لم يعد انسجاماً أصيلاً مع
« السوفون » ، بل نزوعاً خاصاً نحو « السوفون » . ويصبح حب « السوفون »

« فيلوسوفيا » . وهذا النزوع يتحدد « بالإيروس » (١) Eros .

هذا البحث النازع نحو « السوفون » ، نحو الـ « هن باتنا » ، نحو الموجود في الوجود ، يصبح الآن السؤال التالي : ما الموجود من حيث هو موجود ؟ . الآن فقط يصبح التفكير « فلسفة » . إن هرقليطس وبارمنيدس ما كانا بعد فيلسوفين . ولم لا ؟ ، لأنهما كانا أعظم المفكرين . و « أعظم » هنا لا تعني تقويماً لعمل ما ، بل تدل على بعد آخر للتفكير . فهرقليطس وبارمنيدس كانا أعظم المفكرين بمعنى أنهما كانا على الدوام في انسجام مع « اللوغوس » ، أى : مع « الواحد (هو) الكل » . والخطوة نحو الفلسفة — والتي مهدت لها النزعة السفسطائية — قام بها أولاً سقراط وأفلاطون . وبعد هرقليطس بحوالى قرنين من الزمان ، جاء أرسطو وميز هذه الخطوة بالعبارة التالية : فضلاً عن ذلك فإن ما بحث عنه منذ القدم ، ولم يزل يبحث عنه الآن ، وسيبحث عنه إلى الأبد دون أن تقترب منه أبداً هو : ما الوجود ؟ « تي تو أن » (ti to ēv) (الميتافيزيقا مقالة الزاى ، ف ١ ص ١٠٢٨ ب ، س ، س ٢) . وعند الترجمة تقرأ هذه العبارة على النحو التالي : « وهكذا كان في القدم ، ويكون الآن ، وسيكون إلى الأبد ، السؤال عما هو الموجود ؟ هو السؤال الذى تنحو نحوه (الفلسفة) ، وتحقق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه » (٢) .

الفلسفة تبحث عما هو موجود من حيث هو موجود . الفلسفة على طريق يفضى إلى وجود الموجود أى : إلى الموجود من جهة الوجود . ويفسر أرسطو هذا بأن يضيف إلى سؤال : ما الوجود ؟ ، فى العبارة السابقة ، التوضيح التالى :

(١) الحب عند اليونانيين ، المترجم .

(٢) هذا تأويل هيدجر ، المترجم .

« وهذا ما تكونه الموجدية » ؛ وعند الترجمة تقرأ هكذا : « هذا (أى : تو إن ، الموجد) يعنى ما موجدية الموجد ؟ » ؛ فوجود الموجد يكمن في الموجدية . لكن هذه الموجدية — الأوسيا « *ousia* » يسميها أفلاطون « الأيديا » وأرسطو « الإنيرجيا » « *ἐνέργεια* » (الفعل) .

ولم يعد من الضروري الآن أن نوضح على نحو أدق ما يعنيه أرسطو « بالإنيرجيا » ، وإلى أى مدى يمكن « للأوسيا » أن تتحدد « بالإنيرجيا » . ولا يهمنا الآن إلا أن نوجه انتباهنا إلى الطريقة التي بها يحدد أرسطو الفلسفة في ماهيتها ؛ ففي الكتاب الأول من « الميتافيزيقا » يضع العبارة الآتية : الفلسفة « معرفة نظرية بالمبادئ والعلل الأولى » (الميتافيزيقا ، الألف الكبرى ، ف ٢ . ص ٩٧٢ ب : س ٩ ب) . « *ἐπιστήμη τῶν πρῶτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική* » . والكلمة اليونانية (معرفة) « *ἐπιστήμη* » تترجم عادة على أنها « علم » . وهذه ترجمة مضللة ، لأننا شديداً الميل إلى فهم المفهوم الحديث « للعلم » بالمعنى الفلسفى عند « فشته » وشانج وهيكل . إن كلمة « إبستمى » مشتقة من اسم المصدر « إبستامينوس » « *ἐπιστάμενος* » (المرء الذى يعرف كيف) . وهذا ما يسمى به الإنسان حينما يكون قادراً على شيء ، وماهراً فيه (القدرة بمعنى المهارة) . الفلسفة هى « إبستمى نيس » « *ἐπιστήμη τις* » نوع من القدرة « ثيوريטיكى » (نظرى) « *θεωρητική* » ، قادر على النظر « الثيورين » ، أى قادر على توجيه النظر نحو شيء ما ، وتناول هذا الذى يتوجه نحوه النظر . أخذنا في الاعتبار . على هذا ، الفلسفة « إبستمى ثيوريטיكى » (معرفة نظرية) . لكن ما هذا الذى تتناوله الفلسفة في نظرتها ؟ .

أرسطو يحدد ماهية هذا الشيء عندما يسمى الـ « پروتارى أرخياى كاي آيتياى » « *πρῶται ἀρχαὶ καὶ αἰτια* » وقد تترجم هكذا : « المبادئ والعلل » (٢١)

الأولى ، - أى للموجود ، على هذا تكون المبادئ والعلل الأولى وجود الموجود . ويبدو أن الوقت قد حان - بعد مضي ألفين وخمسمائة عام - لأخذ المشكلة التالية في الاعتبار : ما الذى يفعله وجود الموجود بأشياء كهذه : « المبدأ » و « العلة » ؟ .

بأى معنى من المعانى يدرك الوجود : بحيث إن أشياء كالمبدأ والعلة تتميز بطابعها الذى تطبعه على الوجود الموجود للموجود ، وبأخذها إياه في الاعتبار ؟

لكننا سنتنبه الآن الى شيء آخر ، فعبارة أرسطو المذكورة آنفاً تبين لنا فى أى اتجاه يسير - منذ أفلاطون - هذا الذى سميناه « فلسفة » . انها تزودنا بمعلومات عما هذا - الفلسفة ؟ : فالفلسفة نوع من القدرة معين ، يجعل من الممكن وضع الموجود موضع النظر ؛ بأن توجه النظرة نحو ماهية الموجود ؛ من حيث هو موجود .

السؤال الذى يمد حديثنا بالحركة والقلق المثمرين ، والذى يبين الاتجاه الواجب اتباعه ؛ سؤال : ما الفلسفة ؟ ، هذا السؤال قد أجاب عنه أرسطو . وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضروريا . انه متته قبل أن يبدأ ، وسيكون الرد الفورى على ذلك قائما على أساس أن عبارة أرسطو عن ماهية الفلسفة لم تكن بالإجابة الوحيدة عن السؤال . وفى أحسن الأحوال ان هى الا إجابة واحدة بين عدة اجابات . ويستطيع المرء - بمعونة التعريف الأرسطى للفلسفة - أن يتمثل وأن يفسر كلا من التفكير السابق على أرسطو وأفلاطون والفلسفة اللاحقة لأرسطو . ومع ذلك سيلاحظ المرء بسهولة أن الفلسفة ، والطريقة التى بها أدركت ماهيتها قد تغيرا فى الألفى سنة اللاحقة لأرسطو تغيرات عديدة ، فمن ذا الذى أراد أن ينكر هذا ؟ .

وفي نفس الوقت ينبغي مع ذلك ألا تتجاهل أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيتشه ظلت — ولا شك أن هذا بسبب تلك التغيرات التي حدثت خلال مجرى تاريخها — هي هي نفسها : لأن التحولات ما هي إلا ضمان للقراية والنسب فيها هي نفسها .

اتنا ونحن نقول هذا لانسلم على الإطلاق بأن التعريف الأرسطي تعريف صادق صدقا مطلقا ؛ فلم يكن — حتى داخل تاريخ الفكر اليوناني — إلا تفسيراً واحداً وخاصاً بالتفكير اليوناني والدور المنسوب إليه ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تحويل التعريف الأرسطي للفلسفة تحويلاً يرجع به القهقري ؛ حيث تفكير هرقليطس ، وبارمنيدس . وعلى العكس من ذلك التعريف الأرسطي للفلسفة هو من غير شك « نتيجة حرة » لفجر التفكير ، ويكون خاتمة ، أقول « نتيجة حرة » ؛ لأنه لا يمكن تصور الفاسقات الفردية ، وعصور الفلسفة ؛ وقد انبثق بعضها من بعض انبثاقاً ضرورياً كضرورة العملية الجدلية .

ما الذي ينتج عما سبق محاولتنا — في حديث — تناول السؤال ما الفلسفة ؟ النقطة التالية هي أولى النقاط : ينبغي ألا تقتصر على تعريف أرسطو وحده ، ومن هذه النقطة نستنتج النقطة التالية : يجب أن نحیی تعريفات الفلسفة السابقة على تعريف أرسطو واللاحقة له . ثم ماذا ؟ بعد ذلك سنرد هذه التعريفات كلها — بواسطة التجريد المقارن — إلى تعريف شامل . ثم ماذا ؟ بعد ذلك سنصل إلى صيغة فارغة تناسب كل نوع من أنواع الفلسفة . ثم ماذا ؟ بعد ذلك سنكون بعيدين عن الإجابة عن سؤالنا . لماذا وصلنا إلى هذا الحد ؟ . لآتنا بمسلكنا المذكور لا نفعل سوى أن نجمع — بمنهج تاريخي — التعريفات الموجودة ونحلها إلى صيغة عامة . وهذا كله يمكن القيام به بالفعل قيا ما بارعا إلى حد كبير ، ذلك بموتة تحقيقات دقيقة . ولكن لن يتيسر لنا — ونحن نقوم بذلك — أن

ندخل في الفلسفة دخولا يتيح لنا تأمل ماهيتها . صحيح أن تلك الطريقة نحصل بمقتضاها على معارف متنوعة وعميقة ، بل ونافعة عن كيفية ظهور الفلسفة في مجرى التاريخ . لكننا على هذا الطريق ان نستطيع الوصول إلى إجابة حقيقية، أى شرعية عن سؤال : ما الفلسفة ؛ ذلك أن الإجابة لا تكون إلا إجابة متفلسفة، أى تتفلسف — من حيث هي استجابة — في ذاتها . لكن كيف يتأتى لنا فهم هذه العبارة ؟ . كيف يمكن لإجابة ما — من حيث هي استجابة — أن تتفلسف ؟ سأحاول الآن أن أوضح ذلك توضيحا مؤقتا بتقديم دة اقتراحات قليلة . فالذى نقصده ونعنيه سيمد حديثنا بقلق متجدد على الدوام ، بل وسيكون محسكا لتحديد ما إذا كان حديثنا سيصبح حديثا فلسفيا على الحقيقة . وليس هذا في مقدرنا بأى حال من الأحوال .

متى تكون الإجابة عن سؤال : ما الفلسفة، إجابة متفلسفة ؟ . متى تتفلسف ؟ . من الواضح إننا لا نكون كذلك إلا عندما ندخل في حديث مع الفلسفة . وهذا يتضمن أننا نتباحث معهم فيما يتكلمون عنه . وهذا التباحث المتبادل خلال ما يهم الفلاسفة على الخصوص هما متجددا بوصفه هو هو دائما Selbe ما هو إلا التكلم λέγειν بوصفه حواراً διαλέγεσθαι وهل يكون الحوار جدلا بالضرورة ، ومتى يكون ذلك ؟ . لنضع السؤال قائما .

إن التباحث مع الفلاسفة فيما يقراونه ، وفيما يعنيه قولهم ، أى : فيما يتكلمون عنه ، شىء مختلف تمام الاختلاف عن تحديد آراء الفلاسفة ، ورصدها .

وعلى هذا فإذا سلمنا بأن وجود الموجود يستثير الفلاسفة إلى الحد الذى يقررون معه ماهية الموجود من حيث هو موجود ، فلا بد لحديثنا مع الفلاسفة أن يستثيره كذلك وجود الموجود . حتم علينا إذن أن نقابل — خلال تفكيرنا — الفلسفة على الطريق الذى عليه تسير . ولا بد لسكلامنا أن يستجيب إلى هذا الذى

يستثير الفلاسفة. فإذا كانت هذه الاستجابة موفقة بالنسبة لنا فعندئذ نتجيب عن سؤال: ما الفلسفة؟ إجابة أصيلة. إن الكلمة الألمانية Antworthen (يجيب) لا تعنى في الحقيقة إلا est-eprechen (يستجيب). والاجابة عن سؤالنا لا تستند في تقرير يجيب عن السؤال بتحديد ما نفهمه من مفهوم «الفلسفة». إن الاجابة ليست رداً بقدر ما هي استجابة تستجيب إلى وجود الموجود. ونحن نحب مع ذلك أن نعرف في نفس الوقت ما يسكون الخاصية المميزة للإجابة. لكن كل شيء يعتمد أول ما يعتمد على حصولنا على الاستجابة قبل أن نقيم نظرية عنها.

الاجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ تتمثل في استجابة إلى ما تنحو الفلسفة في سيرها نحوه. وهذا الذي تنحو نحوه في سيرها هو وجود الموجود، ففي مثل هذه الاستجابة نستمع منذ البدء إلى ما قد قالته الفلسفة لنا. الفلسفة. أي «الفياسوفيا» حسب ما يفهمه اليونان منها. وهذا هو السبب في أننا لا نحصل على الاستجابة أعنى على الاجابة عن سؤالنا إلا عندما نبقي في حديث مع هذا الذي يسلمنا إليه تراث الفلسفة، أي يحررنا. اننا لا نجد الاجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ في العبارات التاريخية، بل نجدها في النحاور مع ما قد سلم اليها بوصفه وجود الموجود.

وعذا الطريق المؤدى الى الاجابة عن سؤالنا ليس بالطريق النابذ للتاريخ، ولا المنكر له، بل هو اكتساب لما قد سلم اليها عبر التاريخ، وتشكيل له. مثل هذا الاكتساب للتاريخ هو ما نعنيه بمصطلح «التهديم» Destruktion. وقد بينت هوسرلوف معنى هذا المصطلح في كتاب «الوجود والزمان» (بند ٦). و«التهديم» لا يعنى النحطيم، بل يعنى التفسيك والتصفية، والتحقية جانباً للتقريات التاريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة. «التهديم» يعنى أن نفتح آذاننا،

أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود .
وبالاستماع الى الحديث نحصل على الاستجابة .

لكن بينما نقول هذا الكلام يظهر الشك التالى : هل هناك بد من أن نقوم
بجهد للوصول الى استجابة مع وجود الموجود ؟، ألسنا نحن معشر البشر فى مثل
هذه الاستجابة من قبل ، لا بحكم الواقع فقط de facto بل بحكم طبيعتنا كذلك ؟
أليست هذه الاستجابة هى العلامة المميزة لماهيتنا ؟ .

انها الحقيقة الواقعة . لكن لو كان ذلك صحيحا فلن يعود فى مقدورنا عندئذ
أن نقول : حتمً علينا أن نحصل أولا على هذه الاستجابة، ومع ذلك نحن على
صواب فى قولنا ذاك ، لأنه بما لا شك فيه أننا على الرغم من بقاءنا دائما أبداً
فى استجابة الى وجود الموجود، فنادراً ما ننتبه الى نداء الوجود . ان الاستجابة
الى وجود الموجود لنظل بدون شك مستقرنا Aufenthalt على الدوام . لكنها
لا تصبح موقفاً Verhalten نعتقه الا فى أوقات نادرة فقط . وعندما يتحقق
ذلك نستجيب حقاً الى هذا الذى يهم الفلسفة ، والذى هو على الطريق المؤدى
الى وجود الموجود . الفلسفة هى الاستجابة الى وجود الموجود ، بيد أنها لن
تكون كذلك الا عندما تتحقق هذه الاستجابة بالفعل وتكشف بالتالى عن
نفسها وتشر هذا الانكشاف . ان هذه الاستجابة تحدث بطرق مختلفة ، تبعاً
لكيفية نداء الوجود، وتبعاً لما اذا كان هذا النداء مسموعاً هو أو غير مسموع
وتبعاً لما اذا كان المسموع منطوقاً هو أو غير منطوق . وفى مقدور حديثنا هذا أن
يمنحنا الفرصة اللازمة لأن نتأمل هذه النقطة :

وما سأحاول الآن ليس الا أن أقدم للحديث بمقدمة أود أن أحولها الى
الوراء ؛ حيث عرضنا لقول «أندريه جيد» عن «العراطف الجميلة» . «الفيلوسوفيا»
ان هى الا استجابة متحققة تحقّقاً صريحاً ، تنطق بقدر ما تأخذ فى اعتبارها نداء

وجود الموجود . ان الاستجابة لنصغى الى صوت النداء . وما يتأدينا بوصفه . صوت الوجود يستحضر استجابتنا ويستدعيها . « الاستجابة » اذن معناها « التحدد » être disposé بما يأتي عن وجود الموجود . والكلمة الفرنسية disposes تعنى حرفيا الوضع المنفصل المكشوف ، وبهذا يكون على ارتباط بما هو كائن ، فالوجود بما هو موجود يحدد الكلام على نحو ، من شأنه أن يجعل اللغة تتناغم مع وجود الموجود . الاستجابة ضرورية وهى متناغمة على الدوام ؛ وليس ذلك عرضاً ؛ ولا بالاتفاق ؛ إنما فى تناغم . وعلى أساس التناغم وعلى أساس التناغم فقط ، تحصل الاستجابة على دقتها ، وعلى نغمتها .

والاستجابة بوصفها متناغمة مع النداء ، ونغمية ، لا تكون فى الحقيقة إلا فى نغم Stimmung ، من خلاله يتكيف موقفنا تبعاً لهذه الطريقة أحياناً ، ولتلك الطريقة . أحياناً أخرى . إن النغم - مفهوم بهذا المعنى - ليس بموسيقى مصاحبة لأحاسيس عرضية تصاحب الاستجابة فقط ؛ لأننا إذا ميزنا الفلسفة بأنها استجابة متناغمة مع النداء ، فنحن لا نريد على الإطلاق أن نسلم التفكير إلى تقلبات العواطف . وتغيراتها العرضية ، بل بالآخرى المراد هنا هو تبين أن كل دقة فى اللغة إنما هى قائمة فى تحدد من تحددات الاستجابة . والاستجابة بمعنى الانتباه إلى النداء .

وفضلاً عن ذلك كله الإشارة إلى التحدد الأساسى للاستجابة ماهى بالكشف الحديث ، فالمفكران اليونانيان أفلاطون وأرسطو قد وجها الانتباه إلى أن الفلسفة والتفلسف يرجعان إلى بعد من أبعاد الإنسان ، نسميه « النغم » (بمعنى التناغم والنغمية) .

يقول أفلاطون : (تيتاتوس ص ١٤٥ د) « الدهشة هى « الباثوس » . πάθος (الحال) الذى يميز الفيلسوف حقاً ؛ وليس للفلسفة من مبدأ . سواه . »

الدهشة من حيث هي « باثوس » (حال) هي ، الأرخيه ، ἀρχή (المبدأ) للفلسفة . ويجب علينا أن نفهم الكلمة اليونانية « أرخيه » في معناها الأكل ؛ لأنها تسمى ذلك الذي منه ينبع شيء . لكن « هذا الذي منه » ينبع الشيء لا يطرح ظهرياً أثناء عملية التقدم والتطور ؛ بل « المبدأ » يصبح بالأحرى ما يعبر عنه الفعل اليوناني « أرخين » ἀρχειν أى ذلك الذي يسود ؛ « الحال » الدهشة على هذا لا يقف في بداية الفلسفة كما يسبق غسل اليدين عملية الجراح ، بل الدهشة تحمل الفلسفة وتنظمها .

ويقول أرسطر بنفس المعنى (الميتافيزيقا . مقاله الألف الكبرى ف ٢ ص ٩٨٢ ف ١٢ ن) : « من خلال الدهشة بدأ الناس — الآن وفي أول الأمر — يتفلسفون (بحيث إن التفلسف منها صدر ، ومجراه بها تحدد) » .

إنه من السطحية بمكان ، فضلاً عن أنه من الخروج على الروح اليونانية بمكان أيضاً اعتقادنا أن أفلاطون وأرسطو لم يحددا هنا الدهشة إلا على أنها سبب التفلسف ، فلو كانا من أتباع هذا الرأي حقاً لما زادت الدهشة عن أن تكون مجرد اندهاش الناس في وقت أو آخر بالوجود على الخصوص وبالوجود ، فدفعتهم هذه الدهشة ، وبدعوا في التفلسف . لكن مجرد ما تقدمت الفلسفة في سيرها أصبحت الدهشة ، من حيث هي قوة محركة ، شيئاً لا ضرورة له ، ولهذا اختفت . وكان من الممكن أن تختفي ، لأنها كانت مجرد دافع لحسب . ومهما يكن من شيء فالدهشة هي « أرخيه » (مبدأ) — إنها تسرى في كل خطوة من خطوات الفلسفة . الدهشة « باثوس » (حال) . ونحن نترجم عادة « باثوس » بـ « حال » أى فورة من فورات العاطفة ، لكن كلمة « باثوس » مرتبطة بالفعل اليوناني « باسخين » πάσχειν يعانى ويكابد ويخبر ويتناغم مع . ونحن نخاطر — بما هو الحال دائماً في مثل هذه الحالات — لو ترجمنا « باثوس » بكلمة « نغم »

التي تعني التناغم والتعمية . ولكن ليس لنا بد من المخاطرة بهذه الترجمة ، لأنها هي وحدها التي تحفظنا من الوقوع في تصور من تصورات علم النفس الحديث . لكلمة « باثوس » . وإذا فهمنا « الباثوس » على أنه « نغم » (تحدد) ، ففي مقدورنا كذلك أن نميز به الدهشة على نحو أكثر دقة ، ففي الدهشة « نقف مع أنفسنا » être en arrêt ، نحن نفزع اليها من الموجود ، نفزع منه ، لأنه كذاب . وليس غير ذلك ، والدهشة لا تستنفذ في هذا الفزع من وجود الموجود ، بل هي هو ، بوصفه هذا الفزع وهذا التوقف . وفي نفس الوقت الانزعاع منه ، والتعلق به ، أي بهذا الذي يتراجع عنه . الدهشة هي التحدد الذي فيه ومن أجله ينكشف وجود الموجود . الدهشة هي التناغم الذي من خلاله فيض للفلاسفة اليونانيين . التجاوب مع وجود الموجود .

وتمت نغم آخر مختلف تمام الاختلاف جعل التفكير يقرر أن يسأل بطريقة جديدة السؤال التقليدي عما هو الموجود من حيث هو موجود . وبهذا يبدأ عصر جديد في الفلسفة ، فد يكارت في « تأملاته » لم يسأل فقط وأولاً: ما الموجود (تي تو أن) من حيث هو موجود ؟ بل يسأل عن ذلك الموجود الذي هو الموجود حقاً « ens certum » . ويرى ديكارت أن ماهية الـ certitudo قد خضعت عبر الزمان لتحولات شتى ، لأنه في العصور الوسطى لم يكن يعنى الـ « certitudo » اليقين ، بل يعنى التعريف الثابت لموجود من حيث هو موجود . الـ « certitudo » هنا لا يزال مرادفاً (للماهية) essentia . ومن جهة أخرى إن ما هو موجود عند ديكارت يقاس في الحقيقة بطريقة أخرى ، فبالنسبة له يصبح الشك ذلك النغم الذي فيه يهتز التناغم مع الموجود الحق ens certum أي الموجود اليقيني . إن الـ « certitudo » ليصبح دعامة للموجود بما هو موجود . « ens qua ens » تنتج عن عدم إمكان الشك في الأنا موجود بالنسبة إلى أننا

الإنسان (Cogito (ergo) sum) ، ومن ثم تصبح «الآنا» هي الذات sub-
jectum على الأصالة ، وبالتالي تدخل طبيعة الإنسان لأول مرة نطاق الذاتية
بمعنى «الآنا» . ومن التناغم مع هذا الـ «certitudo» اكتسبت لغة ديكارت
نغمية الإدراك الواضح والتميز «clare et distincte percipere» . ونغم
الشك هو الرضا الإيجابي باليقين . ومن ثم صار اليقين الصورة المحددة للحقيقة .
إن نغم الثقة في يقين المعرفة المطلق ، والذي يمكن الحصول عليه ، في كل العصور
إنما هو «الباثوس» ، وبالتالي «الأرخيه» (المبدأ) للفلسفة الحديثة .

لكن إذا كنا نتكلم على هذا النحر، فعلى أى شيء تعتمد «التباوس» τέλος
(الغاية) للفلسفة الحديثة؟ أى الغاية التى تستهدفها، إن كان علينا أن نتحدث عن شيء
كهذا؟ ، وهل هذه الغاية محددة بنغم آخر؟ ، وأين ينبغى أن نبحث عن تمام
الفلسفة الحديثة؟ ، أعند هيجل أم الأفضل عند شلنج في فلسفته المتأخرة؟ ،
وماذا عن ماركس ونيشه؟ ، هل أخرجنا من تيار الفلسفة الحديثة؟ ، إن لم
يكن الأمر كذلك، فكيف نحدد مكانهما؟ .

إن الأمر ل يبدو لنا كما لو كنا لا نضع إلا أسئلة تاريخية . لكننا في الحقيقة
نضع مستقبل ماهية الفلسفة في الاعتبار . إننا نحاول أن نستمع إلى صوت
الوجود . فإلى أى نوع من النغم أدى هذا الصوت بالتفكير المعاصر؟ ، من
العسير علينا أن نعطي على هذا السؤال إجابة لها معنى واحد . لكن من المظنون
أن ثمة نغمة أساسية تسرى ، وهى تظل مع ذلك محجوبة عنا . وهذا يدل
على أن تفكيرنا المعاصر لم يعثر بعد وبوضوح على طريقة الفريد المميز . إننا لم
نصل إلا إلى هذا : نغمات للتفكير متعددة . الشك واليأس من ناحية ، ومن
ناحية أخرى اعتناق أعمى لمبادئ غير محصنة ، يصارع بعضها بعضا . الخوف
والقلق اختلطا بالأمل والثقة . وهناك اعتقاد غالب وشائع بأن التفكير —

وقد صار ضرباً من ضروب الإحصاء والتمثل الاستدلالي — تم له التحرر من أى نغم تحرراً كاملاً . لكن حتى برودة الإحصاء ، وحتى دقة التخطيط هما خاصيتان ميزتان للتناغم مع النداء . وليس هذا لحسب بل إن الفعل الذى حفظه نفسه حراً من كل تأثير للانفعالات ، متناغم — بوصفه عقلاً — مع الثقة فى البرهان الرياضى المنطقي لمبادئه وقواعده .

الاستجابة المكشوفة التى تستجيب لنداء وجود الموجود والمعتنقة اعتقاداً صريحاً هى الفلسفة . ونحن لا نصبح عارفين بالفلسفة إلا عندما نتعلم كيف وفى أية طريقة تكون . إنها تكون فى طريقة الاستجابة التى تتناغم مع صوت وجود الموجود .

هذه الاستجابة كلام . إنها فى خدمة اللغة ، وما يعنيه هذا الذى نقوله صعب علينا اليوم فهمه ، لأن تصورنا الجارى للغة قد خضع لتغيرات غريبة . وكنيجة لذلك ظهرت اللغة كأنها أداة للتعبير . وأصبح بالتالى من الأصوب القول بأن التفكير — من حيث هو استجابة — فى خدمة اللغة . هذا فضلاً عن أن التصور الجارى للغة بعيد كل البعد عن تجربة اليونانيين اللغوية ، فبالنسبة إلى اليونانيين تنكشف ماهية اللغة على أنها « لوغوس » ، لكن ما الذى يعنيه اللوغوس و « اللجين » *λέγειν* ؟ لم تتوصل إلا اليوم وعلى نحو بطيء ، وخلال التفسيرات المتعددة « للوغوس » إلى إدراك ما هيئتها اليونانية لمحا . ومع ذلك لا نستطيع أن نرجع من جديد إلى هذه الماهية للغة ، ولا حتى أن نعتقها ، وربما وجب علينا بدلاً من ذلك أن ندخل فى محادثة مع تجربة اليونانيين اللغوية ، من حيث هى « لوغوس » . لماذا ؟ ، لأنه بدون اعتبار كاف للغة ، لن نعرف حقاً ما الفلسفة بوصفها استجابة مميزة ، ولن نعرف كذلك ما هى الفلسفة بوصفها طريقة للقول متميزة .

لكن بما أن الشعر — إذا قارناه بالتفكير — هو فى خدمة اللغة على نحو

متميز ، ومختلف كل الاختلاف ، لحديثنا الذي يتبع تفكير الفلسفة يؤدي بالضرورة الى مناقشة العلاقة بين التفكير والإبداع الشعري . فتمت بين الاثنين صلة قرابة خفية ، لأنهما مولعان بخدمة اللغة ، وعليها موقوفان . ومع ذلك توجد بينهما في نفس الوقت هوة ، لأنهما يسكنان على جبلين منفصلين عن بعضهما أشد الانفصال وأوسع (١) .

والمطلب الآن قد يكون بأن تقصر حديثنا على السؤال عن الفلسفة . وهذا القصر لا يكون ممكنا ، ولا حتى ضروريا ، الا اذا كانت الفلسفة ليست بالمعنى الذي عرضناه الآن في الحديث . أى استجابة تحمل وجود الماروجود على القول . وبعبارة أخرى ان حديثنا لا يستهدف الى تقرير برنامج محدد وثابت ، بل يود أن يسعى الى تهيئة أولئك الذين يريدون المشاركة ، تهيئتهم لاجتماع يدعون اليه ما نسميه : وجود الموجود ، ونحن بهذه التسمية نضع في الاعتبار ما سبق أن قاله أرسطو :

« إن وجود الموجود يتبدى على أنحاء شتى » (١) .

«τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς»

ترجمة

محمود رجب

(١) Hölderlin, Patmos (الترجمة الفرنسية) .

(٢) « الوجود والزمان » بند ٧ ب .

العود إلى أساس الميتافيزيقا

Der Rückgang in den Grund der Metaphysik

ترجمة

الدكتور محمود رجب

العودة إلى أساس الميتافيزيقا

كتب ديكارت إل « يسكو » الذي ترجم كتابه « مبادئ الفلسفة » إلى الفرنسية ، يقول : « وهكذا ، الفلسفة كلها مثل شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التي تتفرع من الجذع هي سائر العلوم الأخرى . . . » (مؤلفات ديكارت . طبع أدام وتانرى . ج ٩ . ص ١٤) .

بناء على هذه الصورة البيانية ، نسأل الأسئلة التالية : في أى أرض تجد جذور شجرة الفلسفة مقرها ؟ ، ومن أى أساس تستمد الجذور — ومن خلالها تستمد الشجرة كلها — العصارة والقوة اللازمين لنموها ؟ . ما هو العنصر — المحجوب في الأرض والاساس — الذى يدخل ويحيى في الجذور التي تدعم الشجرة وتنميتها ؟ . أين تقوم الميتافيزيقا ، منظوراً إليها من أساسها ؟ ما أساس الميتافيزيقا على وجه الإطلاق ؟

إنها تبحث في الوجود بما هو موجود . وحيثما يسأل السؤال عما هو الموجود يقبدي الموجود بما هو موجود في مجال النظر . والإمثال الميتافيزيقي يدين بهذا

النظر لنور الوجود . إن النور نفسه، أى هذا الذى يجبر ويغنيه التفكير على أنه نور ، لم يعد يأتى فى مجال نظر هذا التفكير الميتافيزيقى ، لأن الميتافيزيقا تمثل الوجود دائماً منظوراً إليه على أنه موجود فحسب. وابتداء من هذا المنظور يبحث التفكير الميتافيزيقى — بالطبع — عن أصل الوجود وعن موجد النور . لكن النور ذاته يعد منيراً بما فيه الكفاية ، بمجرد ما ندرك أننا ننظر من خلاله عندما ننظر إلى الوجود .

وأياً ما كان النحر الذى يفسر بمقتضاه الوجود دائماً ، سواء من حيث هو روح ، حسب المذهب الروحى ، أو من حيث هو مادة وقوة ، حسب المذهب المادى ، أو من حيث هو صيرورة وحياة ، أو امثال أو إرادة ، أو جوهر ، أو ذات ، أو إيزجيا ، (فعل) ، أو من حيث هو عود أبدى لنفس الشيء — ففى كل نحو من هذه الانحاء يظهر الوجود بما هو موجود فى نور الوجود. وحيثما تمثل الميتافيزيقا الوجود ، فقد دخل الوجود فى النور . لقد وصل إلى حال من الانكشاف *Alétheia* . لكن ، هناك أمران لا يزال يكتنفهما الغموض هما : ما إذا كان الوجود ذاته يحوى انكشافاً كهذا وكيف ، وما إذا كان يكشف نفسه فى الميتافيزيقا ، ومن حيث هو ميتافيزيقا ، وكيف . إن الوجود فى ماهيته المتكشفة ، أى فى جقيقته ، لا يفسر فيه . ومع ذلك ، تتكلم الميتافيزيقا عن الانفتاح الخفى للوجود حينما تعطى أجوبتها عن سؤالها المتعلق بالوجود بما هو كذلك . وعلى هذا يمكن تسمية حقيقة الوجود بالأساس الذى فيه تستقر الميتافيزيقا ، ومنه تتغذى ، بوصفها جذراً للشجرة الفلسفة .

ولأن الميتافيزيقا تبحث فى الوجود بما هو موجود فقد بقت مهتمة به وحده ، ولم تلتفت إلى الوجود بما هو وجود . إنها لترسل — بوصفها جذراً للشجرة — العصارة كلها والقوة كلها إلى الجذع وفروعه . والجذع يتفرع فى الأرض والأساس

ليمكن الشجرة من أن تنبتق منه ، وبالتالي أن تنفصل عنه وتتركه . إن شجرة الفلسفة لتنبثق من الأرض التي فيها تضرب الميتافيزيقا بجذورها ، فالأساس والأرض هما العنصر الذي فيه يحيا جذر الشجرة . بيد أن نمو الشجرة لا يقدر بحال أن يستوعب الأرض على نمو تختفي معه بوصفها جزء من الشجرة . بل ، على العكس من ذلك ، إن الجذور — حتى أدق الألياف — تنفوس في الأرض ، فالأساس أساس للجذور ، فيه تنسى الجذور نفسها من أجل الشجرة . ولا تزال الجذور تتعلق بالشجرة حتى عندما تسلم نفسها ، على نحو معين ، إلى عنصر الأرض ، إنها تبذل نفسها وعنصرها على هذه الشجرة ، فهي بوصفها جذوراً لا تلتفت إلى الأرض ، على الأقل إلا من حيث أن حياتها لا تنمو إلا في هذا العنصر ولا تمتد إلا فيه . والعنصر لا يكون في الغالب عنصراً إن لم تحيا فيه الجذور .

إن الميتافيزيقا بقدر ما تمثل دائماً الموجود بما هو موجود ، فهي لا تفكر في الوجود ذاته ، ذلك أن الفلسفة لا تركز انتباهها على أساسها . إنها تترك دائماً أساسها — تتركه بفضل الميتافيزيقا ، لكنها مع ذلك لا تهرب أبداً من أساسها .

إن الفسك بقدر ما يشرع في أن يخبر أساس الميتافيزيقا ويعانيه ، وبقدر ما يسلك الفكر سبيله إلى إدراك أساس الميتافيزيقا ، يحاول هذا الفسك أن يفكر في حقيقة الوجود نفسه ، بدلا من أن يمثل فقط الموجود بما هو موجود ، نقول بهذا القدر يكون التفكير بذلك قد ترك الميتافيزيقا على نحو ما . إن مثل هذا التفكير ليعود — من وجهة نظر الميتافيزيقا — إلى أساس الميتافيزيقا . لكن الذي لا يزال يبدو — من وجهة النظر هذه — وكأنه أساس هو في الغالب شيء آخر حينما يخبر في ذاته — شيء آخر لم يعبر عنه بعد ، يقتضاه تكون ماهية الميتافيزيقا هي أيضا شيء آخر مختلف عن الميتافيزيقا .

ومثل هذا التفكير الذي يفكر في حقيقة الوجود لم يعد يقنع بعد بالميتافيزيقا ،

لكنه أيضا لا يفكر تفكيراً مضاداً للميتافيزيقا. وإذا رجعنا الى صورتنا اليبانية لقانا : انه لا يبحث جذر الفلسفة، بل يمهّد الأساس ويحرث الأرض لهذا الجذر . فالميتافيزيقا لا تزال مبدأ الفلسفة . ومبدأ الفلسفة يظل مع ذلك بعيد المنال . ان الميتافيزيقا إنما تقهر عندما تفكر في حقيقة الوجود. ومع هذا. لا نستطيع أن نقر دعوى الميتافيزيقا بأنها تحكم علاقات الوجود ، وتحدد تحديداً حاسماً كل صلة بالوجود. بما هو موجود . بيد أن قهر الميتافيزيقا هذا Ueberwindung der Metaphysik لا يقوض الميتافيزيقا ولا يهدمها ، فطالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً (animal rationale) كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً animal metaphysicum ، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً، فالميتافيزيقا تتعلق — كما قال كانت — بطبيعة الإنسان . لكن تفكيرنا ان استطاع أن ينجح في جهوده التي تستهدف العودة الى أساس الميتافيزيقا، فلا بد وأن يساعد في أحداث تغيير في ماهية الإنسان مصحوباً بتحول في الميتافيزيقا مماثل .

وإذا تسكنا — ونحن نعرض السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — عن قهر الميتافيزيقا ، فعنى هذا : التفكير في الوجود ذاته. ومثل هذا التفكير في الوجود يجاوز عدم التفكير في أساس جذر الفلسفة . وما التفكير الذي حاولناه في كتاب « الوجود والزمان » (١٩٢٧) الى شروع في السير في طريق يمهّد لقهر الميتافيزيقا ، مفهومه على هذا النحو . ومع ذلك ، فالذي يدفع تفكيراً كهذا الى طريقه لا يمكن أن يكون سوى هذا الذي يفكر فيه (Zu-denkende) . ان الوجود ذاته وكيف يتعلق بتفكيرنا. أمران لا يتوقفان على تفكيرنا وحده ، فالوجود ذاته والطريقة التي يكون ذاته ، يصدمان تفكير الإنسان صدمة من شأنها أن تثير تفكيره وتدفعه الى أن يرتفع من الوجود ذاته الى أن يستجيب الى الوجود بما هو كذلك .

لكن ، لماذا يتحتم أن يكون قهر للميتافيزيقا كهذا أمراً ضرورياً ؟ . هل المسألة تنحصر فقط في تدعيم هذا المبحث من مباحث الفلاسفة والذي كان لها — حتى الآن — جذراً ، أم في الاستعاضة عنه بمبحث آخر ، أساسى أكثر منه ؟ . هل هي مسألة تتعلق بتغيير نظام التعليم الفلسفى ؟ كلا . أم ترانا نحاول العودة الى أساس الميتافيزيقا ، كي نكشف عن فرض سابق للفلاسفة أهملناه حتى الآن ، وأن تبين بالتالى أن الفلسفة لم تنف بعد دلى قاعدة ثابتة ، ومن ثم لا يمكن أن تكون علماً مطلقاً ؟ كلا .

انها شيء آخر ، حضور حقيقة الوجود أو غيابها يجعلها في خطر : فما هي بحالة الفلسفة ، ولا الفلسفة ذاتها لحسب ، بل المسألة بالآخرى هي قرب أو بعد هذا الذى منه تستمد الفلسفة — بقدر ما تغنى امتثال الموجود بما هو كذلك — ماهيتها وضرورتها . وما يجب البت فيه ليس شيئاً آخر سوى : ما اذا كان في مقدور الوجود ذاته أن يهتد السبيل — ابتداء من حقيقته الخاصة — لعلاقة الوجود بماهية الإنسان ، أو ما اذا كانت الميتافيزيقا فى عدم التفاتها الى أساسها تمنح علاقة الوجود بالإنسان من أن تصل الى ايضاح نابع عن ماهية هذه العلاقة نفسها ايضاحاً يورد الإنسان الى التعلق بالوجود .

ان الميتافيزيقا فى اجاباتها عن هذا السؤال المتعلق بالموجود بما هو موجود قد افترضت مقدماً الوجود قبل هذا الموجود بما هو موجود . انها تتكلم عن الوجود ضرورة ، ومن ثم باستمرار . لكن الميتافيزيقا لم تدفع الوجود ذاته الى الكلام ، لأنها لم تفكر فى حقيقة الوجود ، ولا فى الحقيقة من حيث هي انكشاف ولا فى ماهية الانكشاف . و ماهية الحقيقة لا تظهر دائماً — بالنسبة للميتافيزيقا — الا فى الصورة المشتقة الثانوية . . صورة حقيقة المعرفة ، وحقيقة القضايا التى تكون معرفتنا . ومهما يكن من شئ ، فالانكشاف قد يكون ساقطاً على كل حقيقة بمعنى الـ Veritas . وقد تكون الكلمة اليونانية *ἀλήθεια* (انكشاف . حقيقة)

هى الكلمة التى تقدم لمحة — غير ملحوظة حتى الآن — عن ماهية الوجود
esse الذى لم يفكر فيه . وإذا كان الأمر كذلك ، فالتفكير الامثالى للميتافيزيقا
لا يمكن إطلاقا أن يصل الى هذه الماهية للحقيقة ، مها كرس نفسه تكريسا حاسيا
للدراسات الأريخية عن فلسفة ما قبل سقراط ؛ فالذى يتعرض للخطر هنا ليس
الإحياء الجزئى للتفكير السابق على سقراط ، فأى محاولة من هذا القبيل عبث
وتناقض . بل المطلوب هو بالأحرى قليل من الاعتبار لحضور ماهية الانكشاف
التي لم يعبر عنها حتى الآن ، لأن الوجود على هذا النحو يكون قد أعلن عن نفسه .
لقد ظلت حقيقة الوجود محجوبة — أثناء ذلك — عن الميتافيزيقا عبر تاريخها
الطويل ابتداء من انكسماندر حتى نيتشة . لماذا لا تفكر الميتافيزيقا فى حقيقة
الوجود ؟ هل الفشل فى التفكير مقصور فقط على أنواع معينة من التفكير
الميتافيزيقى ؟ أم هو علامة مميزة لمصير الميتافيزيقا التى يعتمد عليها أساسها ؛ لأن
جوهرها — أعنى الاحتجاب — يغيب عند بزوغ الانكشاف ، ويختفى من أجل
المنكشف الذى يظهر فى صورة الموجود ؟ .

والميتافيزيقا مع ذلك تتكلم باستمرار وعلى أكثر الأحوال المتغيرة اختلافا . ذلك
أن الميتافيزيقا تعطى — ويبدو أنها تؤكد — المظهر الذى يوحى بأنها تسأل
وتجيب عن السؤال المتعلق بالوجود . والواقع أن الميتافيزيقا لم تجب أبداً عن
السؤال المتعلق بحقيقة الوجود ، لأنها لم تسأل أبداً هذا السؤال . والميتافيزيقا
لم تسأل هذا السؤال ؛ لأنها لا تفكر فى الوجود الا عن طريق امثال الموجود
بما هو موجود ، فهى تعنى الموجود فى مجموعة وتحدث عن الوجود . تسمى
الوجود وتعنى الموجود بما هو مجرد . ان قضايا الميتافيزيقا — من بدايتها الى
نهايتها — لتدخل ، على نحو غريب ، فى نطاق خلط مقيم دائم بين الموجود
والوجود . وبما لاشك فيه أن هذا الخلط لا بد وأن يعد حادثا واقعا وليس غلطاً ،

حولا يمكن بأى حال أن يذهب إلى إهمال في التفكير أو تداخل في التعبير. فبسبب
هذا الخلط الدائم يفضى الامتثال إلى أوج الاختلاف حينما يدعى الإنسان أن
المتافيزيقا توضع مشكلة الوجود .

ويبدو أن المتافيزيقا — بسبب النحو الذي تفكر بمقتضاء في الوجود والذي
لم تدركه — هي الحاجز الذي يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بماهية الإنسان
في علاقته الأولى .

ما الذي يحدث لو أن العصر الحديث كله تحدد بغياب هذه العلاقة وينسيان
هذا الغياب ؟ ما الذي يحدث لو أن غياب الوجود أغرق الإنسان في الوجود
على الخصوص ، تاركاً إياه مهجوراً وبعيداً عن أى علاقة بالوجود في ماهيته ،
بينما هذا الهجران نفسه ما برح خفياً مستوراً ؟ ما الذي يحدث لو أن هذا
كان هو الحال — الحال الذي ظل أمداً طويلاً الآن ؟ ما الذي يحدث لو كانت
هناك علامات تدل على أن هذا النسيان سيصبح في المستقبل أشد حسماً ؟ .

هل لا زالت هناك فرصة لمرء مفكر يزهر فيها ويتكبر ، بالنظر إلى هذا
الانحسار المحتوم الذي يقدمنا إليه الوجود ؟ هل لا زالت هناك فرصة — إن
كان هذا هو وقفنا — نخدع فيها أنفسنا بأهام مسلية أو تنغمس في زهو
مصطنع ؟ وإذا كان نسيان الوجود — الذي وصفناه هنا — حقيقة ، فهل هناك
فرصة كافية لمفكر يفكر في الوجود ، أن يعانى فيها فزعاً أصيلاً ؟ ما الذي
يستطيع فكره أن يفعل أكثر من أن يعانى ، في القلق ، هذا الانحسار المحتوم
بينما يجابه ، أولاً وقبل كل شيء ، نسيان الوجود ؟ لكن ، كيف يمكن للفكر
أن يحقق هذا طالما أن القلق المسلم به والمحتوم يبدو وكأنه لا يزيد عن كونه
حالة من حالات الانقباض ؟ ما الصلة بين هذا الوضع الوجودي للقلق وبين
علم النفس والتحليل النفسي ؟ .

وإذا فرضنا أن قهر الميتافيزيقا يناظره السعي لتعلم كيفية الاهتمام بنسيان الوجود ابتغاء تجربة هذا النسيان ، وقبول هذه التجربة فيما يتصل بالصلة بين الوجود وبين الإنسان ، أقول إذا فرضنا هذا فإن السؤال « ما الميتافيزيقا ؟ » يظل ، في الحاجة الى نسيان الوجود ، أشد الضرورات ضرورة للفكر .

إذن ، كل شيء يعتمد على ما يلي : لا بد لتفكيرنا أن يصبح أكثر تفكراً في وقته . ويتحقق هذا عندما يتوجه تفكيرنا الى نقطة أصل أخرى . بدلا من بذل درجة أعلى من المجهود ، فالتفكير الذي يطرحه الوجود بما هو كذلك ، وهو بالتالي تفكير أمثالي ومثير في هذا الطريق ، لا بد أن يكمله نوع من التفكير مختلف ، يمر على الوجود ذاته ويستجيب بالتالي الى الوجود .

تأفة كلها تلك المحاولات التي تجعل التفكير الأمثالي — الذي لا يزال ميتافيزيقيا ، وميتافيزيقيا فقط — ذا تأثير وذا نفع للفعل المباشر في حياة كل يوم العامة ، فكلما أصبح تفكيرنا أكثر تفكراً وأكثر ملائمة لعلاقة الوجود به ، كان الفكر بنفسه أصفى في العمل الملائم له ، يفكر في ما يعنيه له ، وأن يفكر بالتالي فيما يفكر فيه .

لكن ، من ذا الذي لا يزال يفكر فيه ؟ أمرو يقوم باختراعات . إننا ونحن ندفع تفكيرنا الى طريق ، عليه قد يجد علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان ، وأن نفتح لتفكيرنا مراً ، عليه قد يفكر في الوجود ذاته في حقيقته ، أن نفعل هذا فعناء أن التفكير الذي حاولناه في « الوجود والزمان » تفكير يسير « على الدرب » ، فعلى هذا الدرب — أي في خدمة السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — يصبح من الضروري أن نوقف وأن نفكر في ماهية الإنسان ، لأن تجربة نسيان الوجود التي لم تذكر على التخصيص — فقد كانت بحاجة الى برهنة — تتضمن تخميناً حاسماً يذهب الى أن علاقة الوجود بماهية الإنسان هي — من جهة انكشاف

الوجود — علامة مميزة أساسية للوجود . لكن ، كيف يتأتى لهذا التخمين —
الذى نجربه ونعانيه هنا — أن يتحول إلى سؤال صريح أمام كل محاولة جعلت
لتحرير تحديد ماهية الإنسان من مفهوم الذاتية ومن مفهوم الحيوان الناطق
animal rationale ؟ . ونحن إذ نصف بمصطلح واحد كلا من علاقة الوجود
بماهية الإنسان ، وعلاقة الإنسان الأساسية بانفتاح (هناك) الوجود بما هو
كذلك ، فإن اسم « الآنية » (Dasein) هو الذى اخترناه للدلالة على ذلك المجال ،
حيث يقف فيه الإنسان بوصفه إنساناً . وهذا المصطلح يستخدم — حتى في
الميتافيزيقا — على نحو يقبل التبديل مع مصطلحات أخرى ، كالوجود الخارجى :
existentia ، والحقيقة الواقعية ، والواقع ، والموضوعية ، على الرغم من أن هذا
الاستخدام الميتافيزيقي يدعم كذلك بالتعبير (الألماني) الشائع menschliches
Dasein (الوجود الإنسانى) . وعلى هذا ، فأى محاولة لإعادة التفكير في
كتاب الوجود والزمان ، مقضى عليها بالإخفاق ، طالما كان المرء مقتنعاً وراضياً بأن
مصطلح « الآنية » في هذه الدراسة مستخدم بدلا من « الوعى » ، كما لو كان الأمر
ببساطة أمر استخدام كلمات مختلفة ، وكما لو لم يكن الأمر الواحد والوحيد الذى
يتعرض للخطر هنا هو جعل الناس تفكر في علاقة الوجود بماهية الإنسان ،
وبالتالى تقديم ، أول كل شيء ، تجربة — من وجهة نظرنا — بماهية الإنسان
قد تكفى لتوجيه بحثنا . إن مصطلح « الآنية » لا يحل محل مصطلح « الوعى » ،
ولا يحل مصطلح « الموضوع » — مستخدماً بوصفه « آنية » — محل ما يتصوره
الإنسان من لفظ « الوعى » . فإسم « الآنية » يطلق بالاحزى على ما ينبغى أن يعانى
على أنه مكان ، أى مستقر لحقيقة الوجود ، وينبغى بالتالى أن يفكر فيه
وفقاً لذلك .

وما يعنيه اسم « الآنية » في كتاب الوجود والزمان ، مشار إليه على نحو

مباشر (ص ٤٢) في العبارة الافتتاحية التالية : « إن « ماهية » الآنية تقوم في وجودها الماهوي Existenz ».

وبما لا جدال فيه أن كلمة « الوجود الماهوي » مرادفة في الميتافيزيقا لكلمة « الآنية » ؛ فكل منهما تشير إلى الحقيقة الواقعية لأي شيء حقيقي ، ابتداء من الله إلى ذرة الرمل . وبالتالي ، طالما كانت العبارة المذكورة آنفاً مفهومة فهماً سطحياً ، فالصعوبة انتقلت لحسب من كلمة إلى أخرى .. من كلمة « الآنية » إلى كلمة « الوجود الماهوي » . ومصطلح « الوجود الماهوي » استخدم في « الوجود والزمان » للدلالة على وجود الإنسان على التخصيص . وحينما تفهم كلمة « الوجود الماهوي » فهماً صحيحاً فعندئذ يمكن أن نفكر في « ماهية » الآنية في انفتاحها ؛ فالوجود ذاته يتجلى ويتحجب ، يمتد وينحسر ، وفي نفس الوقت حقيقة الوجود هذه لا تستنفد نفسها في الآنية ، ولا يمكنها بحال أن توجد ببساطة معها ؛ بحسب القضية الميتافيزيقية التي تقول : « إن كل موضوعية بما هي كذلك ، ذاتية » .

ما معنى « الوجود الماهوي » في كتاب « الوجود والزمان » ؟ . إن الكلمة تعني نحواً من أنهاء الوجود ، وبالذات وجود ذلك الموجود الذي يقف مفتوحاً من أجل انفتاح الوجود الذي يقوم فيه بتحملة إياه . و « التحمل له » ، يخبر ويعاني تحت إسم « الهم » ، Sorge . وهذه الماهية المتخارجة للآنية لا تدرك إلا بواسطة الهم . والهم — على العكس من ذلك — لا يخبر على نحو مطابق إلا في ماهيته المتخارجة . والتحمل معاناً على هذا النحو ، هو ماهية التخارج ek-stasis الذي ينبغي أن يدرك بالفكر إدراكاً محكماً . وعلى هذا ، فالماهية المتخارجة للوجود الماهوي لا تزال مفهومة فهماً ناقصاً ، طالما كان المرء يفكر فيها كما لو كانت مجرد « تحمل خارجاً » ، وبينما يفسر « الخارج » كما لو كان يعني « بعيداً عن » داخل . محايشة للوعي والروح ، ذلك لأن الوجود ، مفهومه على هذا النحو ، سيكون .

الوجود الماهوي مدركاً إبتداءً من « الذاتية » و « الجوهر » ، بينما الخارج ، ينبغي أن يفهم دلي أساس الوجود نفسه . وما هو متخارج يتوقف — وهذا أمر غريب كما قد يبدو — على الوقوف في « الخارج » ، و « هناك » الذي للكشف ، الذي فيه يكون الوجود نفسه حاضراً . إن المقصود من « الوجود الماهوي » في سياق بحث مدفوع بحقيقة الوجود وإليها موجه ، يمكن الدلالة عليه دلالة أجمل وأوقع بكلمة « الوقوف في » Inständigkeit . وعلى كل حال ، لا بد في نفس الوقت من أن نفكر في الوقوف في انفتاح الوجود ، وأن نفكر في معاناة هذا الوقوف — في (الهم) والتلبث فيه ، وأن نفكر في التغلب على النهاية القصوى (الوجود للموت) ؛ لأن هذه الأمور مجتمعة هي وحدها التي تكون الماهية الكاملة للوجود الماهوي .

إن الموجود الذي يوجد على هيئة الوجود الماهوي هو الإنسان ، والإنسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً . الصخر موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . الشجرة موجودة ، لكنها لا توجد وجوداً ماهوياً . الفرس موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . الملك موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . الله موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . والقضية التي تقول . « الإنسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً » لا تعني ، بأي حال من الأحوال ، أن الإنسان وحده هو الموجود حقاً ، بينما سائر الموجود غير حقيقي ، وبمجرد مظهر ، وامثال يمثلها الإنسان . القضية : « الإنسان يوجد وجوداً ماهوياً » معناها أن الإنسان هو ذلك الموجود الذي يتميز وجوده بالوقوف المنفتح في إنكشاف الوجود ، إنه الموجود الذي يتميز بأنه من الوجود وفي الوجود . والحقيقة الماهوية للإنسان هي التي تبين لنا لماذا يستطيع الإنسان أن يمثل الموجود بما هو كذلك ، ولماذا يستطيع أن يكون على وعي بها . إن كل وعي يفترض افتراضاً سابقاً ، وعلى نحو متخارج ، يفترضه

فهما للوجود الماهوي على أنه ماهية الإنسان — ومعنى الماهية أن الإنسان حاضر طالما كان إنساناً ، لكن الوعي هو ذاته لا يخفى انفتاح الوجود ، وليس هو كذلك بالذي يمكن الإنسان أن يقف مفتوحاً للموجود ، وما إذا كانت إحالة الوعي تتحرك ، وفي أي بعد حر من الأبعاد تتحرك ومتى ، إذا لم يكن « الوقوف في » هو ، في المحل الأول ، ماهية الإنسان ، وأي معنى آخر يمكن أن يكون — إذا أتيح لأي إنسان أن يفكر في هذا ملياً — لكلمة Sein (وجود) في الكلمات (الألمانية) التالية : Bewusstsein (وعي) Selbst-bewusstsein (وعي ذاتي) ، إذا لم تدل على الحقيقة الماهوية لهذا الذي يوجد وجوداً ماهوياً ؟ ، فإن يتكون ذاتاً ، فمن المسلم به أنها سمة واحدة لماهية هذا الموجود الذي يوجد وجوداً ماهوياً ، بيد أن الوجود الماهوي لا يتوقف على أن يكون ذاتاً ، ولا يمكن أن يحدد وفقاً لأساس من هذا القليل . لقد ووجهنا بأن التفكير الميتافيزيقي يفهم ذاتية الإنسان على أساس من الجوهر أو — والامر في النهاية واحد — على أساس الذات . ولهذا السبب فأول طريق يؤدي بنا بعيداً عن الميتافيزيقا إلى حقيقة الإنسان الماهوية المتخارجة ، لابد أن يقودنا عبر التحديد الميتافيزيقي للوجود الذاتي للإنسان ؛ « الوجود والزمان » ، بندا ٦٣ و ٦٤) .

ومع ذلك ، فالسؤال المتعلق بالوجود الماهوي يتبع دائماً ذلك الذي هو ليس بأقل من أن يكون سؤال الفكر الوحيد ، هذا السؤال — وإن لم يطرح بعد طرْحاً صريحاً — يتعلق بحقيقة الوجود بوصفه الأساس المحجوب للميتافيزيقا بأسرها ؛ لهذا السبب لم يحمل البحث الذي حاول الإشارة إلى طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، لم يحمل عنوان « الوجود والزمان » ، ولا عنوان « الوعي والزمان » ، لا يمكن فهم هذا العنوان كما لو كان شبيهاً بالمتجاوزات التي جرت عليها العادة . مثل : الوجود والضرورة ، الوجود والظاهر ، الوجود والتفكير ، أو الوجود

والواجب : ذلك أن الوجود في كل هذه الحالات محدود ، كما لو كانت الصيرورة والظاهر والتفكير والواجب أموراً لا تتعلق بالوجود ؛ على الرغم من أنها ليست شيئاً ، كما هو واضح ، وتعلق — بالتالي — بالوجود ؛ والوجود في كتاب «الوجود والزمان» ليس شيئاً آخر سوى الزمان ؛ من حيث أن الزمان هو القلب الذي أطلق على حقيقة الوجود ، وهذه الحقيقة هي حضور الوجود ، وبالتالي الوجود ذاته . لكن ، لماذا ، والزمان ، و «الوجود» ؟

إننا حين تفكر في بدايات التاريخ لما انكشف الوجود في تفكير اليونان ، يمكن أن يقين أن اليونان أدركوا — منذ البدء — أن وجود الموجود هو حضور الحاضر . إننا عندما نترجم الكلمة اليونانية «*einai*» ، على أنها «وجود» فترجمتها — من الناحية اللغوية — سليمة ، مع أننا لا نقوم إلا باستبدال مجموعته من الأصوات بأخرى . لكن ، بمجرد ما تراجع أنفسنا يتضح لنا أننا لم نفكر في الـ «*einai*» ، كما كانت عند اليونانيين ، ولم يخطر في أذهاننا — مقابل هذا — مفهوماً واضحاً وذات معنى واحد ، عندما نتكلم عن «الوجود» . لكن ، ماذا نحن قائلون عندما نستبدل بالكلمة اليونانية «*einai*» كلمة «وجود» وبكلمة «وجود» الكلمة اليونانية «*einai*» والكلمة اللاتينية «*esse*» ؟ نحن لا نقول شيئاً . إن الكلمة اليونانية واللاتينية والألمانية لتظل كلها على السواء خرساء . فطالما نحن ملتزمون بالاستخدام الجاري (اللغة) فنحن لا نخدع إلا أنفسنا بوصفنا صناعاً لأعظم الأشياء فراغاً من المعنى ، والتي اكتسبت الجريان في الفكر الإنساني والتي بقت سارية حتى هذه اللحظة . إن كلمة «*einai*» هذه معناها : الحضور . وماهية الحضور «*Das Wesen des Anwesens*» تحتاج بعنى في الأسماء الأولى للوجود . لكن كلمتي «*εἶναι*» و «*ούτις*» هما بالنسبة لنا مثلها مثل الكلمتين «*παρ*» و «*ἀπουσία*» معناهما أول كل شيء ما يلي : في

الحضور يجرى - على نحو مجهول ومحجوب - الزمان الحاضر والاستمرار ،
أى بكلمة واحدة « الزمان » . فعلى هذا ، الوجود بما هو كذلك مكشوف .
بسبب الزمان . وعلى هذا أيضا ، يعنى الزمان الإنكشاف ، أى حقيقة الوجود .
بيد أن الزمان الذى ينبغى أن تفكر فيه هنا لا يخبر خلال سيرة الموجود المتغيرة ؛
إذ من الواضح أن الزمان ذو ماهية مختلفة لم تفكر فيها عن طريق مفهوم
المتافيزيقا عن الزمان . ولا يمكن إطلاقا أن تفكر فيه كذلك على هذا النحو .
ومن ثم يصبح الزمان هو لب حقيقة الوجود التى لا بد أن تخبر وتعانى .

إن ثمث إشارة لزمان ، لا تظهر من أقدم الأسماء الميتافيزيقية للوجود فحسب
بل كذلك من آخر أسمائه ، الذى هو « العود الأبدى لنفس الشيء » ، والزمان -
خلال تاريخ الميتافيزيقا كله - حاضر على نحو حاسم قاطع فى تاريخ الوجود ،
دون أن ندركه أو نفكر فيه . والمكان بالنسبة إلى هذا الزمان ليس شيئا ينظم
إلى جواره ولا يندرج فيه .

ولنفرض أن إمرأ يحاول أن يقوم بتمله من أمثال الموجود بما هو كذلك
إلى التفكير فى حقيقة الوجود ، فمثل هذه المحاولة التى تبدأ من هذا الأمثال لا بد
أن تظل متمثلة - بمعنى معين - حقيقة الوجود كذلك ، وأى أمثال من هذا
القبيل لا بد ضرورة أن يكون - بقدر ما هو أمثال - مخالفا لذلك الذى ينبغى
أن نفكر فيه ، قاصرا عن بلوغه كلية . وهذه العلاقة التى تصدر عن الميتافيزيقا
وتحاول أن تدخل فى علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان ، هذه العلاقة تسمى
بالفهم « *Verstehen* » . ولكن الفهم هنا ينظر إليه فى نفس الوقت ، من جهة
إنكشاف الوجود . والفهم مشروع ملقى إلى الأمام ، أى أنه ملقى فى نطاق
المفتوح ، والنطاق الذى يتجلى فيه الشروع على أنه مفتوح بحيث يتبدى فيه شيء .
(هنا الوجود) على أنه شيء ما (هنا الوجود كما هو بذاته فى إنكشافه) يسمى

بالمعنى (« الوجود والزمان » ص ١٥١) . « فعنى الوجود ، و « حقيقة الوجود » .
كلاهما يدل على نفس الشيء .

ولنفرض أن الزمان يتعلق بحقيقة الوجود على نحو لا يزال خفياً عجوباً ،
فعندئذ لابد لكل مشرع يعتقد صراحة حقيقة الوجود ويمثلاً لنحو من أنحاء
فهم الوجود ، لابد له أن يبحث في الزمان بوصفه أفقاً لاى فهم للوجود ممكن
(الوجود والزمان . بنود ٣١ — ٦٨ و ٢٤) .

وتصدير « الوجود والزمان » ينتهى فى الصفحة الأولى من الكتاب بهذه
العبارات : « ان تقديم عمل محكم وعينى عن السؤال المتعلق بمعنى « الوجود » هو
المقصد الذى استهدفناه فى هذا البحث . وتفسير الزمان بوصفه أفقاً لكل محاولة
ممكنة لفهم الوجود ما هو إلا هدفه الموقت » .

رما من فلسفة إلا ووقعت فى حال نسيان الوجود الذى أصبح وبقى — فى
نفس الوقت — مطلباً محتوماً وملحاً على الفكر فى « الوجود والزمان » ، وبصعوبة
أمكن الفلاسفة أن تقدم برهاناً أوضح من قوة هذا النسيان للوجود ، أوضح من
كونها أمدتها بتوكيد قاطع غفلت به عن السؤال الوحيد والحقيقى الذى تناوله
كتاب « الوجود والزمان » ، ومن ثم ، فالذى يتعرض للخطر هنا ليس سائلة من
سوء الفهم لكتاب (الوجود والزمان) بل هو تخيلنا نحن عن الوجود .

الميتافيزيقا تقرر ما الوجود بما هو موجود ، إنها تأتينا بقول « ὄν » عن
الموجود « ὄν » . والعنوان الذى أتى فيما بعد « أنطولوجيا » ، يميز ماهيتها ،
على فرض أننا أدركناه حسب محتواه الحقيقى ، لا بالمعنى المدرسى الضيق — إن
الميتافيزيقا تتحرك فى نطاق الوجود بما هو موجود « ὄν ἢ ὅτι » ، فهى تتناول
بالبحث الموجود بما هو موجود . وعلى هذا النحو تمثل الميتافيزيقيا الموجود بما
هو كذلك فى مجموعه ، إنها تتناول موجودية الموجود

لكن الميتافيزيقا تمثل موجودية الوجود على نحو مزدوج : في المقام الأول تمثل مجموع الوجود بما هو كذلك من جهة أكثر شمولاً وعموماً «ὄν καθόλου, κοινόν» لكن في نفس الوقت أيضاً تمثل مجموع الوجود بما هو كذلك بمعنى الوجود الاسمي، وبالتالي الإلهي «ὄν καθόλου, ἀκρότατον θεῖον» ، ففي ميتافيزيقا أرسطو ظهر — على نحو خاص — إنكشاف الوجود بما هو كذلك في هذه الصورة المزدوجة .

ولأن الميتافيزيقا تمثل الوجود بما هو موجود، فهي أمران في أمر واحد ، حقيقة الوجود في عمومها وفي أعلى مراتبها ، وهي في نفس الوقت — تبعاً لماهيتها — أنطولوجيا بأصيق معنى، وهي لاهوت . وهذه الماهية الأنطولوجية اللاهوتية للفلسفة الأولى «πρώτη φιλοσοφία» ترجع بلا شك إلى الطريقة التي فيها يتجلى الوجود «ὄν» على أنه موجود «ὄν» . وعلى هذا فالطابع اللاهوتي للأنطولوجيا (علم الوجود) ليس راجعاً فقط إلى أن الميتافيزيقا اليونانية قد احتضنت اللاهوت المسيحي الكنتي وبدلتها تبديلاً ، بل الأخرى أنها ترجع إلى النحو الذي اتخذته الوجود بما هو موجود من بدايات الإنكشاف ذاتها . فإنكشاف الوجود هذا هو الذي أمد اللاهوت المسيحي بإمكانية إعتناق الفلسفة اليونانية ، سواء استخدمها اللاهوتيون للخير أم للشر ؛ على أساس خبرتهم بما هو مسيحي ، فأعلمهم إلا أن يضعوا في اعتبارهم ما كتب في رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس : « ألم يجعل الله حكمة هذا العالم تصبح حماقة ؟ » (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس . الإصحاح الأول، آية ٢٠) «οὐχὶ ἐμώρσυνεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου» . ومهما يكن من شيء ، فإن حكمة هذا العالم «σοφία τοῦ κόσμου» هي ، تبعاً للإصحاح الأول — آية ٢٢ — ذلك الذي يبحث عنه اليونانيون «ἐλλήνες ἐζητοῦν» ، وحتى أرسطو يسمى الفلسفة الأولى «πρώτη φιλοσοφία» — بنوع خاص — ما يبحث

عنه . فهل يصمم اللاهوت المسيحي يوما ما تصميما جاداً على أن يأخذ بكلام الرسالة ، ويأخذ من ثمة أيضا بتصور الفلسفة بوصفها حماقة ؟ .

للميتافيزيقا — من حيث حقيقة الوجود بما هو كذلك — خاصية مزدوجة ، ومع ذلك ، فسبب هذا الإزدواج — ولندع مصدره على حدة — لا يزال مستغلقا على الميتافيزيقا ، وليس هذا بالأمر الغرضي ، ولا يرجع إلى مجرد الإهمال . وللميتافيزيقا هذه الخاصية المزدوجة ؛ لأنها هي ما هي : إمثال الوجود بما هو موجود . لا خيار للميتافيزيقا ، ولكونها ميتافيزيقا فهي — بسبب ماهيتها نفسها — مستبعدة من تجربة الوجود ؛ لأنها دائما لا تمثل الوجود «*öν*» إلا من جهة ما قد تجلي من الوجود بوصفه موجوداً «*iv*» . لكن الميتافيزيقا لم تلتفت أبداً إلى ما قد حجب نفسه في هذا الوجود ، على قدر ما أصبح مكشوفاً .

وعلى هذا ، فقد آن الأوان ، حينما بات من الضروري القيام بمحاولة نظرية بكر ، تدرك بالفكر ما يقال على نحو دقيق عندما نتكلم عن الوجود «*öν*» أو عندما نستخدم كلمة «موجود» : *Seien* ! . وتبعاً لذلك فالسؤال المتعلق بالموجود «*öν*» أعيد تقديمه في التفكير الإنساني . (الوجود والزمان . التصدير) . نريد أن أعادة التقديم هذه ليست مجرد تكرار السؤال الأفلاطوني الأرسطاطالي ، إنما على العكس تسأل عن ذلك الذي يحجب نفسه في الوجود .

إن الميتافيزيقا تقوم على ذلك الذي يحجب نفسه هنا ، طالما هي تدرس الوجود بما هو موجود ، والمحاولة التي تبحث فيما يحجب نفسه هنا ، تشدد — من جهة الميتافيزيقا — أسس الأنطولوجيا قائمتها . وعلى هذا ، أطلقنا على هذه المحاولة في « الوجود والزمان » (١٣) اسم « الأنطولوجيا الأساسية » (*Fundamentalontologie*) . ومع ذلك ، فهذا العنوان ، مثله مثل أى عنوان

آخر نظر إليه - فيما بعد - على أنه غير ملائم، فما لاشك فيه أنه - من جهة الميتافيزيقا - يقول شيئا صائبا، لكن من حيث الدقة مضلل لهذا السبب، لأن الذى يحدث ماهو إلا نجاح فى الانتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير فى حقيقة الوجود. وطالما يسمى هذا التفكير نفسه «أنطولوجيا أساسية» فإنه بهذا العنوان يعرف طريقه الخاص ويحيطه بالغموض، ذلك لأن ما يوحى به عنوان «الأنطولوجيا الأساسية» هو بالطبع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود - لاحقيقة الموجود كما تفعل كل أنطولوجيا - لاتزال هى نفسها (لاحظ أنها تسمى باسم «أنطولوجيا أساسية») نوعا من الأنطولوجيا. الواقع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود لتشرع فى السير فى طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا، وهى بخطورتها الأولى تترك على الفور مجال الأنطولوجيا بأسره. ومن ناحية أخرى، فإن كل فلسفة تدور حول تصور «العلو» مباشر كان أو غير مباشر، لتظل فى جوهرها وبالضرورة، أنطولوجيا، سواء أرسيت قاعدة جديدة للأنطولوجيا أو أكدت لنا أنها بينت تهاافت الأنطولوجيا بوصفها إفرازا تصوريا للتجربة.

إن التفكير الذى حاول التفكير فى حقيقة الوجود - وقد انبثق من العادة القديمة... عادة إمتثال الموجود بما هو موجود - أصبح مقيدا بتلك التصورات المألوفة المعتادة. فتحت هذه الظروف يدر أنه لى تقوم بعملية توجيه ذهنى أولية، ولكى نهد الانتقال من التفكير الإمتالى إلى نوع جديد من التفكير المفكر (das andenkende Denken)، فليس ثمة شيء أكثر ضرورة لنا من السؤال: ما الميتافيزيقا؟

إن عرض هذا السؤال فى المحاضرة التالية ليلغ مداه فى سؤال آخر. هذا السؤال يسمى بالسؤال الأساسى للميتافيزيقا، وهو: لماذا كان ثمة موجود على الإطلاق ولم يكن بالآخرى عدم؟. وبما لاشك فيه أن الناس أثناء ذلك [منذ

أن نشرت هذه المحاضرة لأول مرة سنة ١٩٢٩] تحدثوا كثيراً عن القلق والعدم، وكلاهما ذكر في هذه المحاضرة . ولم يتفضل أحد منطلقاً أن يسأل نفسه لماذا ينبغي على محاضرة تتحرك ابتداء من التفكير في حقيقة الوجود إلى العدم ، وتحاول بعدئذ أن تفكر من هناك في ماهية الميتافيزيقا — لماذا ينبغي عليها أن تدعى أن هذا السؤال هو السؤال الأساسي للميتافيزيقا . كيف يتسنى لقارئ نابه أن يشعر باعتراض على طرف لسانه هو أجدى من كل الاعتراضات التي وجهت ضد القلق والعدم ؟ والسؤال الأخير يقضى على الاعتراض الذاهب إلى أن البحث الذي يحاول التفكير في الوجود عن طريق العدم ، بحث يرجع في النهاية إلى سؤال يتعلق بالوجود . فضلاً عن هذا ، فإن السؤال نفسه يسير على النحو المألوف المعتاد للميتافيزيقا ، وذلك لأنه يبدأ بكلمة : « لماذا ؟ » السببية . إذن ، إلى هذا الحد تنهات المحاولة التي تفكر في الوجود ، في سبيل المعرفة الإيمانية للموجود على أساس الوجود . ولكي نزيد الطين بلة نقول إن السؤال الأخير من الواضح أنه هو السؤال الذي وصفه لينتز الميتافيزيقي في كتابه « مبادئ الطبيعة واللفظ الإلهي » : « لماذا كان بالأحرى شيء ولم يكن لا شيء ؟ » . (مجموع مؤلفاته ، طبعة جير هارد ، مجلد السادس ص ٦٠٢ ، تعليق رقم ٧) .

هل قصرت المحاضرة إذن عن بلوغ مقصدها ؟ بعد كل شيء ، هذا ممكن تماماً نظراً لصعوبة تحقيق الانتقال من الميتافيزيقا إلى نوع من التفكير مختلف . هل تنهى المحاضرة بأن نسأل السؤال الميتافيزيقي الذي وضعه لينتز وهو السؤال عن العلة العليا لكل الأشياء ذاه الوجود ؟ . لماذا إذن لم نذكر اسم لينتز كما تقضى اللياقة ؟ .

أم ترانا نسأل السؤال بمعنى مختلف تماماً ؟ . وإذا لم يتعلق بالوجود ويبحث

في العلة الأولى للموجودات ، فعندئذ لا بد أن يبدأ السؤال من ذلك الذي لا يكون مجرداً . وهذا بالضبط ما يحدده السؤال فتسكتب كلمة «عدم» بالحروف الكبيرة . هذا هو الموضوع الأوحد للمحاضرة . ويبدو أن المطلب الآن واضح وهو أنه لا بد من التفكير في نهاية المحاضرة من خلال منظورها الذي يحدد المحاضرة بأسرها . وإن ما أطلقنا عليه اسم : السؤال الأساسي للميتافيزيقا ، كان سيكون من الناحية الأنطولوجية الأساسية ، هو السؤال الذي ينبثق عن أساس الميتافيزيقا ، وسؤالاً عن هذا الأساس .

لكن ، إذا أجزنا هذه المحاضرة أن تمنح النظر إلى مهمتها المتميزة ، فكيف يتسنى لنا أن نفهم هذا السؤال ؟ .

السؤال هو : لماذا كان ثمة وجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ . افرض أننا لم نبق داخل مجال الميتافيزيقا لكي نسأل على نحو ميتافيزيقي مألوف ، وافرض أننا لم نفكر في حقيقة الوجود بمعزل عن ماهية الميتافيزيقا وحقيقتها ، عندئذ لا بد أن نسأل بالمثل السؤال التالي : كيف يحدث أن يكون الوجود الأولوية والصدرة في كل مكان ويدعى لنفسه فعل « الكينونة » ، بينما ذلك الذي ليس موجوداً ، أعنى عدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، قد بقي نسبياً منسياً ؟ . كيف يحدث للوجود أن يكون حقيقة عدماً ، والعدم في الحقيقة غير موجود ؟ . هل يحدث هذا نتيجة الأخذ بالإفراض الذي لا يزال ثابتاً في الميتافيزيقا بأسرها ، وهو أن « الوجود » أمر مسلم به تسليماً ، وأن العدم بالتالي أسهل من الوجود . هذا هو الوضع في الواقع بشأن الوجود والعدم . فإن لم يكن الأمر كذلك ، فما كان ثمة داع يدعو لبيتز إلى القول في نفس الموضوع وعلى سبيل التوضيح : « لأن العدم أبسط وأسهل من أي شيء » .

ما هذا الذي يكون أكثر إلحازاً من القول بأن : الموجود موجود أو أن

الوجود موجود؟ أم أن هذا التأمل نفسه يحقق في أن يقترب بنا من ذلك اللغز
الذي أحاط بوجود الموجود؟

مهما يكن الجواب ، فالأوان قد آن للتفكير من خلال محاضرة «ما الميتافيزيقا؟»
التي تعرضت لمجملات كثيرة ، تفكيراً يبدأ من نهايتها — أقول من نهايتها ، لأن
شيء يتخيل تخيلاً .

ترجمة

محمود رجب

مارتن هيدجر

WAS IST METAPHYSIK ?

ما الميتافيزيقا ؟

ترجمة

فؤاد كامل

ما الميتافيزيقا ؟

ما الميتافيزيقا ؟ ما أن يوضع هذا السؤال حتى يتوقع الإنسان أن يؤدي إلى حديث «عن» الميتافيزيقا ؛ غير أن هذا شيء لا يدخل في نيتنا ، وإنما سنناقش بدلا عن ذلك سؤالا ميتافيزيقيا محددا . وبالسير على هذا النحو ، ننتقل مباشرة إلى داخل الميتافيزيقا ، وبهذه الطريقة وحدها تتيح الميتافيزيقا إمكانية المناسبة لتقديم نفسها . وتتطوى خطتنا على البدء بـ « عرض » سؤال ميتافيزيقي ، ثم تحاول بعد ذلك « توضيح » هذا السؤال ، وتنتهى « بإعطاء » إجابة عليه .

عرض سؤال ميتافيزيقي

الفلسفة من وجهة نظر الإدراك الإنسانى السليم هى « العالم مقلوبا رأسا على عقب » دلى حد تعبير هيجل ، ومن ثم فإن طبيعة مهمتنا الخاصة تقتضى مبدئيا أن نحدد معالمها . وهذه الخاصة تنجم عن الطبيعة المزدوجة التى يتسم بها التساؤل الميتافيزيقي .

فمن ناحية ، نجد أن كل سؤال ميتافيزيقي يشمل دائما « مجموع » ما تتطوى عليه الميتافيزيقا من إشكاليات *problématique* ، وهو فى كل مرة هذا «المجموع» نفسه . ومن ناحية أخرى ، لا يمكن أن يوضع أى سؤال ميتافيزيقي إلا إذا

كان السائل — بما هو كذلك — متضمناً هو نفسه داخل السؤال ، أى «مندرجاً»
في هذا السؤال .

ومن هذا نستطيع أن نستخلص التحذير التالى : يجب أن يوضع السؤال
الميتافيزيقي بالضرورة فى جملة ، كما ينبغى أن يكون فى كل مرة وكأنه تابع من
الموقف الجوهرى للإنية المتسائلة . « نحن » الذين نسأل « هنا » و « الآن » ومن
« أجلنا » نحن . وإينتنا — بوصفنا باحثين وأساتذة وطلاباً — تحددنا « المعرفة »
فماذا يقع لنا من أمور جوهرية فى أعماق إينتنا الآن وقد أصبحت المعرفة
« شہوتنا » ؟ .

إن مبادئ المعرفة ينفصل بعضها عن البعض الآخر بمسافات متباعدة ، والطريقة
التي يعالج بها كل علم من علومنا موضوعه يختلف اختلافاً جوهرياً عن طريقة غيره .
من العلوم . غير أن هذا الحشد المتناثر من المناهج العلمية لا يدين اليوم بانساقه لغير
التظيم الفنى للجامعات والكليات ، ولا يحتفظ بأى معنى من خلال الغايات العملية
التي يستهدفها المتخصصون . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن جذور العلوم فى
أساسها الجوهرى قد ذوت واضمحلت .

ومع ذلك ، فإننا فى هذه العلوم جميعاً ، وإذا تبعنا مقاصدها الخاصة بها تماماً —
نكون دائماً على صلة « بالموجود نفسه » . ومن وجهة نظر هذه العلوم لا يتمتع
ميدان من مبادئها — على وجه الدقة — بأية « أولوية » على غيره من المبادئ .
فالتبيعة لا تأتى « قبل » التاريخ ، أو العكس . وليس فى المناهج التي تتناول الأشياء
منهج يعلو على سائر المناهج . وليست المعرفة الرياضية أشد إحصاماً من المعرفة
التاريخية أو اللغوية ، كل ما فى الأمر أنها تتصف بالدقة ، وهذه شىء آخر غير
« الإحصام » . وأن فطالب « علم التاريخ » بالدقة ، معناه الإساءة إلى فكرة « الإحصام »
التي تنخص علوم « الروح » . و « الصلة بالعالم » التي تتحكم فى العلوم جميعاً — بما هي .

كذلك — تجعلها تبحث عن الموجود نفسه، لكي تجعل من هذه العلوم موضوعا
للكشف وتعريف يرسى أساسه ، بحيث يتفق في كل مرة مع نوعية هذا الموجود،
و «مائية» محتواه . وما تنجزه العلوم ، بفضل ما تضعه نصب عينيه من مثال
— هو وحركة اقتراب صوب ما هو جوهري في الأشياء جميعاً .

وهذه الصلة المميزة بالعالم ، التي هي علاقة تتجه نحو الموجود نفسه ، ترتكز
على موقف يختاره الوجود الإنساني في حرية وتهدي به . ومن المؤكد أن السلك
العام للإنسان ، سواء أكان سابقاً على العلم، أم خارجاً عنه — ينطوي أيضاً على
علاقة بالموجود . غير أن الصفة التي يمتاز بها العلم ترجع إلى أنه يترك — عاماً
متعمداً — الكلمة الأخيرة للشئ ذاته ، وللشئ وحده . وحين يتمسك العلم
على هذا النحو في وضعه السؤال وفي تعريفه ، وفي عرضه للحجج ، حين يتمسك
العلم بما في الأشياء من مادية صرف ، فإنه يخضع للموجود بحيث يترك له ، وله
وحده — أن يكشف عن نفسه . وهكذا يقوم البحث والنظرية « بدور
المرشد » — وكأنها تستقر على قاعدة — في جملة الوجود الإنساني . على الرغم
بما يتصف به من قصور ، فإن هذا هو دوره الخاص في البحث . ومن الحق أننا
لا نتصور الصلة الخاصة التي تقوم بين العلم والعالم، والموقف الإنساني الذي تهدي
به ، تصوراً كاملاً إلا حين نشاهد ، ونذكر « ما » يجري أمامنا . وما يتأرخ
geschichte في العلاقة القائمة « على هذا النحو » مع العالم . والإنسان — هذا
الموجود بين غيره من الموجودات — « يقوم بالعلم » . وما يحدث في هذا العمل
الذي يقوم به الإنسان لا يقل عن كونه « اقتحام » موجود . يسمى الإنسان —
للموجود في جملة . وهذا « الاقتحام » ، أو « الغزو » ، يتم بصورة « يتفتح » فيها
الموجود على ما هو عليه وبما هو عليه . وهذا الاقتحام الذي ينشأ عنه التفتح ،
هو قبل كل شيء ، ووفقاً لطريقته الخاصة ، ما يسلم الموجود لنفسه .

وهذه الجوانب الثلاثة : العلاقة مع العالم ، والموقف والاقتحام ، التي تؤلف في أساسها وحدة ، تقوم بتبسيط الآنية التي تتحقق في الوجود العلمي ، وتقطيعها تقطيعاً تنقذ منه النار . فإذا أسقطنا على الوجود العلمي الضوء الذي ينبعث عن هذه العملية ، وإذا امتلكننا « صراحة » هذه الآنية المتحققة في العلم فلا بد أن نقول « بالضرورة » :

إن ما تشير إليه العلاقة بالعالم هو « الموجود ذاته » ولا شيء سواه .

وما يتلقى منه كل موقف توجيهاً ، هو « الموجود ذاته » — ولا شيء أكثر منه .

وما به يتأرخ التحليل الذي يبحث ويواجه في الاقتحام ، هو الموجود ذاته ولا شيء خارجه .

ولكن من العجيب أن الإنسان الذي يقوم بأبحاثه . وفي اللحظة التي يتأكد فيها بما ينسب إليه حقاً ... في هذه اللحظة يتحدث عن شيء « آخر » . إن ما ينبغي أن ينفذ إليه البحث هو في بساطة « ما هو موجود » ، وخارج هذا الوجود : لا شيء ، « ما هو موجود » وحده . وخلاف ذلك : لا شيء ، « ما هو موجود » فحسب ، وخارج ذلك : عدم .

فما هو إذن هذا العدم « العدم » ؟ أمن قبيل المصادفة أننا عبرنا على هذا النحو في تلقائية طبيعية ؟ أم هي مجرد طريقة للكلام ، لا أكثر ؟

ولكن ، ماذا يدعونا إلى الاعتماد بهذا العدم ؟ العدم أمر يرفضه العلم ويستبعده بوصفه مكونا للسلب الخالص *le pur négatif* . ومع ذلك ، فإننا حين نستبعد « العدم » على هذا النحو ، أذا نكون كن يقبله ؟ ولكن أنستطيع أن تتكلم عن القبول حين نقبل « لا شيء » ؟ وألا تقع حينئذ وقوعاً صريحاً في مشاحنة لفظية جوفاء ؟ ألا ينبغي على العلم أن يصطنع « الآن » ، ما يتسم به من جدية وبعد عن

الاتفعال ليققرر أن مهمته مقصورة على « ما هو موجود » فحسب؟ والعدم .. هل يمكن أن يكون بالنسبة للعلم سوى مصدر للفرع والوهم؟

وإذا لم يتجاوز العلم ما له من حقوق ، ألفينا نقطة واحدة ثابتة وهي أن العلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن «العدم» . وهذا - في نهاية الأمر - هو التصور العلمى المحكوم للعدم . نحن نعرف هذا العدم من حيث أننا لا نريد أن نعرف شيئاً عنه ، عن هذا العدم .

العلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن العدم ، ولكن من المؤكد أيضاً أنه عنالكـ حيث يبحث العلم عن التعبير عن مايمته الخاصة ، يهيب بالعدم لتجده . فها هو يلجأ إلى ما يرفضه . فأى «تأفر» ذلك الذى يكشف عنه العلم فى حقيقته الجوهرية؟ وحينما تتأمل وجودنا الفعلى - بوصفه وجرداً يحدده البحث العلمى- نكون قد وقعنا فى ورطة ، وفى هذه الورطة يسكون ثمة سؤال قد تشكل فعلاً ، ولا يحتاج السؤال إلا أن يصاغ فى ألفاظه المحددة : ماذا عن العدم؟

توضيح السؤال

يدفعنا توضيح السؤال عن العدم بالضرورة إلى الموقف الذى يجعلنا نعرف هل من الممكن أن تتلقى إجابة عنه ، أم أن الإجابة عنه مستحيلة . وقد ذكرنا من قبل إن العدم قد قبل ، أى أنه استبعد - على العكس من ذلك - بواسطة العلم فى لا مبالاة مترفعة ، بوصفه « ما لاوجود له » .

ومع ذلك فلنحاول أن نتساءل عن العدم . ما العدم ؟ إن هذا السؤال يكشف للوهلة الأولى عن شىء غير مألوف . فنحن بتساؤلنا على هذا النحو ، نكون قد وضعنا العدم فعلاً بوصفه شيئاً « قائماً » هو هذا أو ذاك ، أى بوصفه «موجوداً» بيد أنه يختلف عن هذا اختلافاً أساسياً ، ذلك أن التساؤل عن العدم - أى

السؤال عما هو وكيف يكون — « يقرب موضوع السؤال إلى عكسه » ، وبذلك يجرد السؤال نفسه عن موضوعه الخاص .

ويترتب على ذلك ، أن كل « إجابة » عن هذا السؤال مستحيلة منذ البداية ، ذلك أنها تتمثل — وفقاً لقوة الأشياء — على النحو التالي : العدم « هو » هذا أو ذاك . « فالسؤال والإجابة — فيما يتعلق بالعدم — ينطويان على « الخلف » نفسه » .

وعلى هذا ، فليس ثمة ما يدعّر حتى إلى أن يرفضه العلم ، فالقاعدة التي يقبلها الجميع بوصفها القاعدة الأساسية للفكر ، وقضية التناقض الذي يجب تحاشيه ، و « المنطق » العام كلها ، تقضي على هذا السؤال . ذلك أن الفكر الذي هو في جوهره دائماً تفكير في شيء ما يجب أن يتصرف — من حيث هو تفكير في العدم — ضد ماهيته الخاصة .

وما دمتنا لا نستطيع أن نجعل من « العدم » بما هو كذلك — موضوعاً ، فما نحن قد بلغنا نهاية بحثنا عن العدم — مفترخين في كل هذا السؤال أن « المنطق » هو الحكم الأعلى ، وأن « العقل » هو الوسيلة . وأن الفكر هو الطريق المؤدى إلى إدراك العدم « في أصله » ، وإلى تقرير إمكان الكشف عنه .

ولكن ، هل يجوز لنا أن نعتدى على سيادة « المنطق » ، وهل العقل هو السيد الحاكم حقاً في هذا السؤال عن العدم ؟ إننا لا نصل بمعرفة إلا إلى تحديد عام جداً للعدم ، وإذا كنا نستطيع أن نضع العدم بوصفه مشكلة ، فليس ذلك إلا على أنه مشكلة تقضي على نفسها بنفسها ، لأن العدم هو سلب جملة الموجود ، هو اللاموجود الخالص البسيط . ولكننا حين تعبر على هذا النحو ، نخضع العدم لتحديد أعلى هو السلب : فنحن نعرفه بوصفه شيئاً منقياً و « السلب » — وفقاً

لنعالج «المنطق» السائدة التي لا تأخذ - عملية من «عمليات العقل» . كيف نستطيع إذن أن ندعى في مسألة العلم ، وفي مسألة إمكان وضع هذا السؤال . نفسه ، أننا نستغنى عن العقل ؟ ومع ذلك ، هل ما نفترضه مقدما في هذه المسألة . يقيني إلى هذا الحد ؟ هل تمثل «لا» وحالة كون الشيء منقيا ، وبالتالي السلب نفسه ، التصور «الأعلى» الذي يندرج تحت العلم بوصفه «نوعا جزئيا» من الشيء المنفى ؟ ألا يوجد العلم إلا لأن النفي موجود ؟ أم الأمر على عكس ذلك ، فلا وجود للسلب إلا لأن العلم موجود ؟ هذا أمر لم يقطع فيه أحد برأى ، بل إنه لم يرتفع قط إلى مستوى السؤال الصريح . ونحن نقرر هنا : إن العلم سابق في الأصل على «لا» وعلى السلب .

فإذا كانت هذه القضية صحيحة ، فإن إمكانية السلب بوصفها عملية من عمليات العقل ، بل العقل نفسه - يعتمدان بصورة ما على «العدم» فكيف يستطيع العقل أن يدعى لنفسه حق البت في أمر العدم ؟ أليس من الممكن أخيراً أن يكون التناقض الظاهري في السؤال الخاص بالعدم والإجابة عنه قائما فقط على العناد الأعمى لعقل شارد ؟

وإذا كانت الاستحالة الصورية التي ينطوي عليها شكل السؤال عن العدم لا تثبط من عزيمتنا ، وإذا كنا حين نلتقي بهذه الاستحالة نضع السؤال على الرغم من ذلك ، فلا بد أن نرضى على الأقل ما يظل باقيا بوصفه المطلب الأساسي لإمكان وضع «أى» سؤال ، مهما يكن شأنه . وإذا كان يجب على العدم - أيا كان - أن يكون هو نفسه - «مضمون السؤال» فلا بد أن «يعطى» أولا . ولا بد أن يكون في استطاعتنا الالتقاء به .

فأين نبحث عن العدم ؟ وكيف نبحث عنه ؟ ألا ينبغي علينا - لكي نبحث

على شيء ما — أن تكون لدينا معرفة عامة بأن هذا الشيء موجود؟ والواقع أن الإنسان في مبدأ الأمر ، وفي كثير من الأحيان ، لا يستطيع أن يبحث إلا حين يتوقع مقدماً حضور الشيء الذي يبحث عنه . وما يبحث عنه الآن هو «العدم» فهل هناك في نهاية الأمر بحث دون هذا التوقع . . . بحث ينطوى على كشف «خالص» ؟

وأيا كان الأمر ، فنحن نعرف العدم . حتى لو لم يكن ذلك إلا بوصفه تلك الكلمة التي نلوكها بألسنتنا كل يوم . وهذا العدم المبتذل ، العدم الشاحب المصاب بفقر الدم ، العدم الذي يحوم حول أقاويلنا دون أن يجعلنا نلاحظه ، هذا العدم نستطيع أن نخلع عليه بلا تردد ما يشبه التعريف ، فنقول :
العدم هو السلب الأساسي لجملة الوجود .

ألا يبدو أن هذا الوصف للعدم يشير أخيراً إلى الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يلتقى بنا فيه ؟

وينبغي أولاً أن يعطى لنا «الموجود في جملة» ، حتى يمكن أن يخضع من حيث «هو كذلك» للسلب الأساسي الذي يجب على العدم نفسه أن ينبثق منه .

ولكن ، بغض النظر عما تتسم به العلاقة بين السلب والعدم من إشكال ، فكيف نستطيع — نحن الفنانين — أن نجعل مجموع الوجود في جملة ميسراً في ذاته ، وائناً ، في الوقت نفسه ؟ كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نفكر في «فكرة» الموجود في جملة ، وأن نتق بالفكر ما تخيلناه على هذا النحو ، ثم أن نفكر فيه بعد ذلك بوصفه «منفياً» . وبهذه الطريقة نصل إلى التصور الصوري للعدم «المتخيل» ، ولا نصل قط إلى «العدم نفسه» . غير أن «العدم» هو «لا شيء» ولا فرق بين العدم «المتخيل» والعدم «الحقيقي» هذا إذا كان من الحق أن العدم يمثل البسوية المطلقة (Völlige Unterschiedslosigkeit) (l'indifférence absolue).

أما بالنسبة للعدم «الحقيقى» أليس فى هذا رجوع الى المفهوم الغامض المتناقض عن
العدم «الموجود» مرة أخرى؟ وهذه هى المرة الأخيرة التى تحاول فيها اعتراضات
العقل أن تعطل بحثنا، هذا البحث الذى لا يمكن أن يكتسب شرعيته الا من خلال
«تجربة أساسية عن العدم» .

وإذا كان يقينا أننا لن نستطيع أن ندرك جملة الموجود فى ذاته على الإطلاق،
فليس أقل من ذلك يقينا أننا موجودون وسط هذا الموجود ، وأنه يتكشف
لنا فى مجموعه بطريقة أو بأخرى . وأخير ، ثمة اختلاف جوهري بين « ادراك
مجموع » الموجود فى ذاته ، و «شعورنا» بأننا وسط الموجود فى « مجموعه » .
العبارة الأولى مستحيلة من حيث المبدأ ، أما العبارة الثانية ، فهى واقعة مستمرة
فى آتينا .

ويبدو — بلا شك — أننا لا نرتبط فى حياتنا اليومية الا بهذا الموجود أو
ذاك فى كل مرة ، وعلى وجه الدقة ، وأتينا نكرس أنفسنا تكريسا يستبعد
ما عداه لهذا المجال من مجالات الموجود أو ذاك . وأيا كان مظهر التشبث الذى
يصطنعه الابتذال اليومى ، فإنه ما زال محتفظا دائما باتساق الموجود فى جملة ،
وان أخفاه ظل من الظلال . وحين لا نكون مشغولين شغلا خاصا بالأشياء أو
بأنفسنا ، فى هذه اللحظة ، وهذه اللحظة بالذات . ياتى علينا هذا «المجموع» ،
فى « الملل الحقيقى » مثلا ، وهذا الملل الحقيقى يتنون بعيدا فى الحالة التى
نمل فيها من هذا الكتاب أو من تلك المسرحية ، من هذا الانشغال أو ذلك
الفراغ ، ولكنه يبرز حين نمل ، بوجه عام . والملل العميق الذى يرتق كالغمامة
الصامتة فى أغوار الآنية ، يقرب بين الناس والأشياء ، وبينك ، فى سوية عجيبة .
وهذا الملل يكشف عن الموجود فى جملة .

ونتاج لنا إمكانية أخرى لهذا الكشف في السرور، الذي يتولد عن الحضور،
لا حضور مجرد الشخص ، ، ولكن حضور الشخص العزيز علينا .

وأما هذه الأحوال العاطفية التي تكون ، فيها في هذه الحالة ، أو تلك
تجعلنا نشعر بأننا وسط الموجود في مجموعته ، وأن ما فيه من توتر يتغلغل في
حنائنا . والموقف العاطفي الذي يجعلنا نشعر بهذا التوتر لا يكشف لنا بطريقته
في كل مرة عن الموجود في مجموعته فحسب ، ولكن هذا الكشف الذي هو أبعد
ما يكون عن مجرد حادثة بسيطة ، هو في الوقت نفسه ، الحدث ، الجوهرى
الذي نتحقق فيه آتينا .

وإن ما نطلق عليه اسم العواطف ، ليس ظاهرة مصاحبة (epiphénomène)
Begleiterscheinung عابرة في سلوكنا الفكري والإرادي ، كما أنها ليست مجرد
دافع لهذا السلوك ، وليست أيضاً حالة باقية بقاء الشيء ، حالة تدبر بها أمورنا
على هذا النحو أو ذاك .

ومع ذلك فإنه إذا كانت هذه الحالات العاطفية تضعنا على هذا النحو في
حضرة الموجود في جملة ، فإنها تخفى عنا «العدم» الذي نبحث عنه . ونكون
الآن أقل تمسكاً بالرأى القائل بأن سلب الموجود في جملة ، كما تكشف عنه أحوالنا
العاطفية — يضعنا في حضرة العدم ، لأن هذا لا يمكن أن يحدث إلا في حالة
عاطفية ، تكشف لنا عن العدم ، في فعل كاشف له «معناه الخاص تماماً» .

فهل تحدث في آنية الإنسان حالة وجدانية يوضع فيها الإنسان في حضرة
العدم ذاته ؟

أما أن يحدث هذا ، فأمر ممكن ، وإن يكن ذلك بصورة نادرة ، ودون
أن تكون له حقيقة إلا في لحظات معينة ، وذلك في تلك الحالة العاطفية الأساسية

التي هي القلق Angst . ولا نغنى بهذا القلق ، الجزع الشائع غاية الشيوع والذي يظوى بطبيعته على استعداد للخوف ، هذا الضرب من الجزع ليس أيسر من أن نلتقى به في كثير من الأمثلة . القلق يخلق اختلافا جوهريا عن الخوف ، ونحن إذا عانينا الخوف ، فإن ذلك يكون دائما إزاء هذا الموجود « المعين » أو ذاك الذي يهددنا على هذه الصورة « المحددة » أو تلك . و « الخوف إزاء .. » شيء ما ، هو دائما خوف من « أجل » شيء معين . ولأن طبيعة الخوف هي دائما هذا التحدد « إزاء » و « من أجل » ، ما نخاف منه ، فإن الإنسان الخائف يكون دائما « مقيدا » بما يخاف منه . وفي الجهد الذي يبذله لإتقاذ نفسه إزاء هذا الموضوع المتعين — يفتقر إلى الأمن في علاقته بـ « الآخر » ، أي أنه يصاب بنوع من « فقدان الصواب » بوجه عام .

أما القلق فلا يتيح لمثل هذا الاضطراب أن يقع ، بل على العكس ، يسود في القلق ضرب من الهدوء العجيب . ومن الحق أن القلق هو دائما « قلق إزاء .. » ولكنه ليس قلقا إزاء هذا الشيء أو ذاك ، والقلق « إزاء » هو دائما قلق « من أجل .. » ، ولكنه ليس قلقا من أجل هذا الشيء أو ذاك . ومع ذلك فإن عدم تحديد ما « منه » و « عليه » تخلق ليس افتقارا خالصا مطلقا للتعين وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أي تعين كان ، ومن الممكن إيضاح ذلك بتفسير معروف تمام المعرفة .

ففي القلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشيء الذي نشعر إزاءه بالضيق ، فالأشياء جميعا ، ونحن أنفسنا ، نعوص في نوع من الاستواء . ومع ذلك لا يحدث هذا بمعنى إختفاء الأشياء إختفاء خالصا بسيطا ، ولكن في « انسحابها » على هذا النحو ، « تستدير » الأشياء نحونا . وانزلاق الموجود في جملته هذا الانزلاق الذي يسيطر علينا في القلق ، هو ما يثير في نفوسنا ذلك الضيق ، إذ لا يبقى لنا شيء

نستند إليه ، وفي انزلاق الوجود بأسره ، لا يتبقى لنا سوى هذا «الاشيء» .

القلق يكشف عن العدم :

وفي القلق « نرتق معلقين » ، أو بتعبير أوضح : القلق يمسك بنا مرتقين على هذا النحو ، لأنه يحدث إنزلاقاً للوجود بأسره . وتبعاً لذلك فإننا نحن أنفسنا - نحن الناس الموجودين - نشعربأنا نزلق وسط الوجود مع الموجود في الوقت نفسه . ولهذا السبب ، لست « أنت » ، أو « أنا » ، الذي يأخذ القلق بمخنقه ، و« لكتنا » نشعر به على هذا النحو . ولا وجود في هذه اللحظة إلا للآنية الخالصة « المحققة » لحضورها في القلق الذي لا يسمح لها بأن تتعلق بشيء .

وفي القلق يرتج علينا القول ، لأن الوجود بأسره قد انزلق ، وحاصرنا القلق من كل جانب ، وكل عبارة تنطق بفعل الوجود ، تصمت في حضرته . وإذا كان من الحق أننا نحاول في كثير من الأحيان ، حين يصيبنا حصر القلق أن نملأ فراغ الصمت بقول نلقيه على عواهنه ، فليس ذلك أيضاً غير شاهد على حضور « العدم » .

أما أن القلق يميظ اللثام عن العدم ، فهذا ما يؤكد الإنسان نفسه حين يفحسر عنه القلق . وبالنظرة الثاقبة التي ما برحت تحمل الذكرى الغضة لتجربة القلق نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول ، بأن هذا الذي قلقتنا « عليه » و« من أجله » لم يكن « في الحقيقة » شيئاً . والواقع أن العدم نفسه - بما هو كذلك - كان موجوداً هناك .

وبهذه التجربة الأساسية في القلق نكون قد التقينا « بهذا الحدث » الذي تتحقق فيه الآنية ؛ وفي هذه التجربة رفع الغطاء عن القلق ، وابتداء من هذه النقطة ينبغي أن نتساءل عنه : ماذا عن العدم ؟

الاجابة عن السؤال

الإجابة التي هي وحدها جوهر بحثنا قد بلغناها منذ أن انتبهنا إلى أن السؤال المتعلق بالعدم قد وضع وضعاً حقيقياً . ومهمتنا الآن هي إنهاء تحول الموجود الإنساني بحضوره الحقيقي ، وهو تحول يحدث فينا بواسطة القلق حتى نستطيع أن نضع أيدينا على العدم الذي يفصح عن نفسه فيه ، والقبض عليه بالصورة التي يفصح بها عن نفسه . ويترتب على ذلك واجب آخر ، وهو أن « نستبعد » عمداً سائر صفات العدم التي « لا تنشأ » عن النقائس به حقيقة .

العدم يكشف عن نفسه في القلق ، ولكنه لا يكشف عن نفسه بوصفه موجوداً . كما أنه لا يعطينا بوصفه موضوعاً . وليس القلق هو فعل تصور العدم . ومع ذلك فإن العدم يكشف بواسطة القلق وفيه ، لا بمعنى أن العدم يظهر في حالة منفصلة إلى « جانب » الموجود في جملته ، الذي يكون فريسة للضيق الذي نشعر به . ونحن نؤثر على ذلك أن نقول : إن العدم يتمثل في القلق « دفعة واحدة بعينها » متبع الموجود . فما معنى هذا الانقسام ، هذه « الدفعة الواحدة بعينها » ؟

في القلق ، يصبح الموجود بأسره مزعزعا hinfällig . فبأي معنى يحدث ذلك ؟ إن الموجود لم يعدم بواسطة القلق ، حتى يترك العدم باقياً . فكيف تسير الأمور على هذا النحو ، ما دام القلق « عاجزاً » تمام العجز لإزاء الموجود في جملته ! الحقيقة أن العدم يكشف عن نفسه مع الموجود وفي الموجود من حيث أن هذا يلفت منا وينزلق بأسره ،

وإذا لم يحدث في القلق « أي إعدام » aucun anéantissement (keine Vernichtung) للموجود في جملته ، فالأولى أننا لا نستطيع أن تتق الموجود

فى جملة لى نصل فى نهاية الامر إلى العدم ، وبغض النظر عن أن القلق — من حيث هو كذلك — غريب على الإجراء الصريح أصيغة سلبية ، فإننا نصل متأخرين دائماً حين نعتقد أننا بالسلب تنشئ العدم . لقد التقينا بالعدم من قبل . ولقد ذكرنا أن العدم يظهر « دفعة واحدة بعينها » مع الوجود الذى ينزلق بأسره .

وفى القلق حركة « ارتداد إزاء... » ، وهذه الحركة ليست ، بلا شك ، فراراً ، وإنما هى سكون المأخوذ . وهذا « الارتداد إزاء » يتخذ من العدم مصدره ، فالعدم لا يجذب شيئاً إليه ، وإنما على العكس من ذلك ، هو فى جوهره نبذ (répulsion (abweisung) . ولكنه حين ينبذ ، فإن نبذه هو الطرد الذى يطلق الانزلاق ، وهذا الانزلاق هو الذى يحيل إلى الوجود الذى « يبتاعه » فى جملة . وهذا الطرد « النافر » تماماً الذى يحيل إلى الوجود الموشك على الانزلاق فى جملة ، هو ما يسيطر به العدم على الآتية فى حالة القلق ، والذى يعد من حيث هو كذلك ، ماهية العدم ، أى الإعدام (Nichtung) le néantissement . وكما أنه ليس « إعداماً » للوجود ، فإنه لا ينشأ عن سلب . وفعل العدم لا يندرج تحت الإعدام anéantissement أو السلب négation : « العدم نفسه هو الذى يعد ، das Nichts selbst nichtet

وايس فعل العدم (nichten) néantir حدثاً جزافياً ، ولكنه ، بوصفه طرداً نابذاً على الوجود المنزلق بأمره ، يكشف عن هذا الوجود فى « غربته » الكاملة التى كانت محتجبة حتى ذلك الحين ، وهو الذى يكشف عنه بوصفه « الآخر المحض » فى مواجهة العدم .

وفى الليل الصافى لعدم القلق يظهر الكشف « الأصيل » للوجود بأنه موجود وليس معدوماً . وهذا « ليس معدوماً » الذى أضفناه ليس شرحاً مضافاً ، ولكنه الشرط الأول الذى يجعل من الممكن الكشف عن الوجود بوجه عام ،

حوت كمن ماهية العدم الذى يعدم منذ البداية فى أنه يضع الآنية وجهاً لوجه أمام
الموجود بما هو كذلك .

وبفضل الكشف الاصيل للعدم ، وبه وحده ، تستطيع آنية الإنسان أن تتجه
« صوب » الموجود ، وأن تنفذ فيه ، . ولكن من حيث أن كل آنية وفقاً
لماهيتها تكون على علاقة بالموجود ، أى بما ليست عليه ، وبما هى عليه فعلاً ،
فإن الآنية بما هى آنية تصدر دائماً عن العدم المكشوف .

والآنية Dasein معناها : أن يجد الإنسان نفسه واقعا داخل العدم .

والوقوع داخل العدم معناه أن تنبثق كل آنية « عبر » الموجود بأسره ، وهذا
البرزوخ عبر الموجود ، نسميه « العلو » ، Transzendenz ، Transcendence .
فإذا لم تكن الآنية — فى مبدأ ماهيتها — لا تعلق ، أى إذا لم تبقى داخل العدم ،
إذا لم تفعل ذلك فإنها لن تستطيع مطلقاً أن تقيم علاقة « مع » الموجود ، وتبعاً
لذلك « مع » نفسها .

ودون الكشف الاصيل للعدم ، لن يكون ثمة وجود ذاتى ، أو حرية .

وهكذا نصل إلى الاجابة عن السؤال الخاص بالعدم . ليس العدم شيئاً ، كما
أنه ليس موجوداً بوجه عام . والعدم لا يظهر « لذاته » ، ولا إلى جانب الموجود
الذى يلتحم به إن صح هذا التعبير . العدم هو الشرط الذى يجعل الكشف عن
للموجود ، بما هو كذلك ، ممكناً بالنسبة للآنية . ولا يؤلف العدم التصور المقابل
لـ « موجود » وإنما ماهية « الوجود ذاته » تتضمن العدم منذ البداية ، وفي وجوده ،
الموجود ينشأ فعل العدم (le néantir du Nèant) (Das Nichten des Nichts)

فلنعبر الآن عن فكرة أحجمنا طويلاً عن الافصاح عنها . إذا كانت الآنية
لا تستطيع أن تقيم علاقة « مع » الوجود إلا بالبقاء داخل العدم ، وإذا كانت

لا تستطيع أن « توجد » - إلا على هذا النحو لحسب ، وإذا كان العدم لا ينكشفه أصلاً إلا في القلق ، ألا ينبغي أن نحلق « باستمرار » في هذا القلق لكي نستطيع أن نوجد على الإطلاق ؟ ألم نعرف نحن أنفسنا بأن هذا القلق الأصيل « نادر » الحدوث ؟ ولكننا موجودون جميعاً قبل كل شيء ، كما أننا على علاقة بالموجود ، وعلى علاقة بما لمسنا إياه ، وبما نحن إياه — دون هذا القلق ، أليس هذا القلق محض اختراع تعسفي ، والعدم الذي نسبناه إليه مجرد مبالغة ؟

ومع ذلك ، ماذا تعني هذه الكلمات : إن القلق الأصيل لا يحدث إلا في لحظات « نادرة » ؟ إنها لا تعني شيئاً سوى هذا : إن العدم يكون في البداية وفي أغلب الأحيان « مخفياً » في طبيعته الأصلية . فما هذا الذي يخفيه ؟ إنه يخفي بهذه الواقعة وهي أننا بهذه الطريقة المحددة أو تلك ، نكرس أنفسنا بتمام التكريس للموجود . وكلما ارتبطنا في أوجه نشاطنا المختلفة بالموجود ، وكلما كنا أشد حرصاً على ألا ينزلق بما هو كذلك ، ازداد انصرافنا « عن » العدم . ولكننا في الوقت نفسه ندفع أنفسنا بكل يقين إلى سطح ما هو « عام » في الآنية .

ومع ذلك ، فإن هذه الطريقة المستمرة ، وإن تكن غامضة ، في الانصراف عن العدم لا تتجاوز حدوداً معينة ، بفضل ماله من معنى خاص به . فالعدم يحيلنا في فعل الإعدام (Nichten) son néantir « إلى » الموجود ، على وجه الدقة . والعدم يعدم بلا اقطاع ، دون أن نعرف حقيقة — ضمن المعرفة التي تتحرك فيها داخل نظام الحياة اليومية — ما يدور على هذا النحو .

ولكي نشهد ظهور العدم آنيتنا ، واستمراره وانتشاره ، هل هناك شهادة أقوى تأثيراً من « السلب » ؟ فلا بد أن يوافق هذا السلب جزءاً متكاملًا مع ماهية الفكر الإنساني . وكل سلب يتم التعبير عنه بأن تنطبق لفظة « لا » فيما يتعلق بـ « موضوع » ما « لا » وجود له . غير أن هذه « لا » لا يضيفها السلب من

تلقاء نفسه ليقحمها بطريقة ما على أنها وسيلة للتمايز والتضاد بالنسبة للبعطى . وعلى هذا ، كيف يدخل السلب من تلقاء نفسه هذه الـ « لا » ، إذا لم يكن يستديع أن ينفي إلا إذا أعطى له مبدئياً شيء قابل للنفي ؟ ولكن ، كيف يمكن أن تتصور شيئاً قابلاً للنفي ، على أنه ليس موجوداً إلا بشرط ألا يتوقع كل فكر بما هو كذلك أن يلقى نظرة على هذه الـ « لا » ؟ وهذه الـ « لا » لا يمكن أن تكشف بدورها إلا إذا استخلصنا أصلها — وهو فعل العدم بوجه عام ، وبالتالي العدم نفسه — من حجب الظلام . وليس السلب هو الذى يولد هذه الـ « لا » ، وإنما السلب « مؤسس » عليها ، وهى بدورها تستمد أصلها من « فعل الإعدام » . وليس السلب — فضلاً عن ذلك — سوى حالة من حالات السلوك الذى يعدم أى حالة مؤسسة منذ البداية على فعل الإعدام .

وبهذا يبرهن على القضية التى ذكرناها آنفاً فى خطوطها الأساسية ، وهى أنها أن العدم هو الأصل فى السلب ، لا العكس . وإذا تحطمت قدرة « العقل » على هذا النحو فى ميدان السؤال الخاص بالعدم والوجود ، فهذا أيضاً يتقرر مصير حكم « المنطق » داخل الفلسفة . بل إن فكرة « المنطق » نفسها « تتحلل » فى دوامة يثيرها تساؤل أشد أصالة .

ومهما تنوعت وتعددت الأحوال التى فيها يشيع السلب نفسه فى كل فكر — إضماراً أو تصريحاً — فلا يمكن أن يكون السلب هو الشاهد الوحيد السليم الحاسم فى هذا الكشف عن العدم الذى تنطوى عليه الآنية فى جوهرها . والواقع أن السلب لا يمكن أن يدعى أنه الحالة الوحيدة ، أو حتى أنه يقوم بدور رئيسى فيما يتعلق بالسلوك المندم الذى تبقى فيه الآنية وقد أصابها هزة نتيجة « لفعل » الإعدام . وربما كانت شراسة « المقاومة » وضراوة « البغضاء » أعقق هوة من

مجرد السلب المنطقي الخالص وإن ألم د الرفض ، وقسوة المنع ، لاكثر مسئولية ، كما أن مزاراة د الحرمان ، أشد وطأة على النفس .

« هذه ، الإمكانيات جميعا للسلوك المعدم — هذه القوى التي تحتل الآنية - مصيرها الاليم - دون أن تسيطر عليها تمام السيطرة — ليست مجرد أنواع من السلب الخالص البسيط . غير أن هذا لا ينعها من التعبير بـ « لا » وبالسلب . ومن الحق أن فراغ السلب ورحابته يتكشفاً على هذا النحو بصورة أفضل .

وشعور الآنية بأن السلوك المعدم يتغلغل في أنحائها يشير إلى ظهور العدم ظهوراً مستمراً — وإن يكن غامضاً — هذا العدم الذي يكشف عنه القلق وحده في حاله الأصلية . وهنا يمكن السبب الذي يجعل هذا القلق الاصيل مكبوتاً ، في الآنية في أغلب الأحيان . القلق موجود ، ولكنه نائم فحسب ، وأنفاسه تتردد باستمرار من خلال الآنية : وهذه الأنفاس تكون أضعف ما تكون في آنية د الوجالين ، ولا نكاد نلاحظها فيمن يبدو عليه الانشغال بالعمل ، والذي يردد دون وعى : « نعم ، نعم ، و « كلا ، كلا » ؛ وتزداد علواً عبر سر الآنية المنطوية على نفسها ؛ وتشتد إلحاحاً عند من كانت د الشجاعة ، مستقرة في أعماقه . بيد أن هذا الضرب الأخير لا يتولد إلا من أجل ما يوجد بنفسه في سبيله ، لا تقاذ العظمة النهائية للآنية .

ولا يحتمل قلق الرجل الشجاع أن نضعه في « معارضة » السرور ، أو حتى في معارضة المتعة السهلة التي نستخلصها من ممارسة نشاط هادىء ، ويتجالف عبر هذه النقائض د تحالفاً ، سرىا مع الرزاة ، ومع عذوبة الرغبة الخلاقة الفعالة .

ومن الممكن أن يستيقظ القلق الاصيل في الآنية في أية لحظة ، ولا يحتاج إلى أى حدث « شاذ » لإيقاظه . وبمقدار عمق سيطرته ، يمكن أن يكون الدافع ،

لإثارته غاية في التفاهة . ومع أنه متأهب و باستمرار ، للقيام بوثبة جديدة ، فإنه « من النادر » أن يقوم بهذه الوثبة ، لكي يجرنا إلى حالة من التعلق .

و حين تجد الآنية نفسها داخل العدم بسبب ذلك القلق المحتجب ، يصبح الإنسان « حارسا » Platzhalter للعدم . وإن ما نتصف به من « تناء » finitudes يجعلنا عاجزين عن المشول في حضرة العدم الأصيلة باختيارنا وتصميمنا . فهذا « التناهي » يحفر ويفتح في الآنية هوة بحيث « يتأني » تناهينا بأعمق ما فيه — على الحرية .

والبقاء داخل العدم بسبب القلق المحتجب معناه بالنسبة للآنية تجاوز الموجود بأسره ، وهذا هو « العلو » .

وينبغي أن يؤدي بنا تساؤلنا عن العدم إلى الميتافيزيقا نفسها . وكلية ميتافيزيقية مشتقة من الكلمة اليونانية $\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \pi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (ما — بعد — الطبيعة) . وقد فسر هذا العنوان الغريب فيما بعد على أنه يشير إلى التساؤل الذي يتجاوز الموجود بما هو كذلك ($\mu\epsilon\tau\alpha$ معناها « بعد » ، « عبر » ، « فيما وراء ») .

والميتافيزيقا هي التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي عنه تهأل ، لتسترد بهما هو كذلك ، وفي جملة ، في تصور عقلي .

و حين نساءل عن العدم تتجاوز بهذا المعنى الموجر . بما هو موجود مأخوذاً في جملة . وعلى هذا النحو يتحول هذا السؤال إلى سؤال « ميتافيزيقي » . وقد ذكرنا في مستهل هذا البحث صفتين للاسئلة التي من هذا النوع ، فكل سؤال ميتافيزيقي يشمل — من ناحية — الميتافيزيقا بأسرها ، ومن ناحية أخرى ، تجد كل آنية متسائلة نفسها متضمنة ومندرجة في كل سؤال ميتافيزيقي .

فالى أى مدى يتغلغل السؤال عن العدم فى الميتافيزيقا بأسرها ، وإلى أى مدى يشملها ؟

لقد عبرت الميتافيزيقا عن نفسها فى موضوع العدم ، منذ أزمنة غابرة ، بهذه القضية الغامضة - والحق يقال : « من العدم لم يكن شئ » (*ex nihilo nihil fit*) وعلى الرغم من أن العدم - فى مناقشة هذه القضية - لم يصبح المشكلة الحقيقية قط ، فإنها (أى هذه المناقشة) قد أوضحت من خلال هذا الانتباه إلى العدم ، فى كل مرة ، تصور « الموجود » الذى يؤسسه ويوجهه .

وتصور الميتافيزيقا القديمة العدم على أنه الـ *non-existent* (*Nichtseiende*) أى أنه المادة المقترة إلى صورة والى لا يستطيع أن تشكل بنفسها إلى شئ موجود له وبالتالي تمثل « صورة » *εἶδος* (ومعناها « ما نشاهده ») الموجود هو الصورة التى تشكل نفسها ، والذى يتمثل من حيث هو كذلك فى الصورة (أى « فيما نشاهده ») أما أصل هذا التصور عن « الوجود » ومشروعيته وحدوده ، فلا تظفر بأية مناقشة ، كما لا يظفر العدم نفسه .

أما العقيدة المسيحية ، فعلى العكس ، تنكر حقيقة هذه القضية « من العدم لم يكن شئ » ، وتحويل دلالة العدم بأن تفهمه على أنه الغياب (١) الأساسى للوجود خارج الله *ex nihilo fit ... ens creatum* « من العدم خرج الموجود المخلوق » وهكذا يصبح العدم الفكرة المضادة للوجود الحقيقى ، أو للوجود الاسمى أو الله بوصفه المار جود غير المخلوق *Ens increatum* . وهنا أيضاً يعلن تفسير « العدم »

(١) بالرجوع إلى أصلها الاشتقاقى الضارم *ab(s)ehtia* ، أى اللا - وجود (كوربان) .

عن ماهية التصور الأساسي « للوجود » . غير أن المناقشة الميتافيزيقية للوجود تقف على نفس المستوى الذي تقف عليه مناقشة العدم . والواقع أن منسألى الوجود والعدم بما هما كذلك لم توضعاً لا هذه ولا تلك . ولهذا السبب لم يفتن أحد إلى هذه الصعوبة وهى : إذا كان الله يخلق من العدم ، فلا بد أن يكون فى استطاعته إقامة علاقة « مسح ، العدم » . ولكن ، إذا كان الله هو الله ، فإنه لا يستطيع أن يعرف العدم ، هذا إذا كان من الحق أن « المطلق » يستبعد عن ذاته كل نقص فى الوجود .

هذا العرض التاريخى الغليظ يبين لنا العدم بوصفه فكرة مناقضة « للوجود الحقيقى » ، أى باعتباره تقيماً له . ولكن ، ما أن يصبح العدم مشكلة بطريقة أو بأخرى ، حتى لا تتلقى هذه العلاقة المتناقضة تعريفاً أوضح فحسب ، بل إنها تثير لأول مرة التساؤل الميتافيزيقى الحقيقى عن « وجود ، الوجود » . ولا يظل العدم المضاد غير المتعين بالنسبة « للوجود » ، ولكنه يكشف عن نفسه بوصفه مكوناً لوجود هذا الوجود .

« الوجود الخالص والعدم الخالص هما إذن شئ واحد (١) » ، هذه العبارة التى قالها هيجل ما برحت صادقة فالوجود والعدم يؤلف كل منهما الآخر ، لا لأن كلا منهما يتفق مع الآخر — على ضوء مفهوم هيجل للفكر — فى لا تعينه ومباشرة (Unmittelbarkeit (immédiateté) ، ولكن لأن « الوجود » نفسه « متناه » فى ماهيته ، ولا يتبدى إلا فى علو الآنية التى تظهر فى « العدم » ، عبر الوجود .

وإذا كان من الحق أن التساؤل عن الوجود بما هو وجود هو السؤال الشامل

(١) هيجل : « علم المنطق » ، ك ١ « مجموع مؤلفاته » ، ج ٣ ، ص ٧٤ .

للميتافيزيقا ، فان مشكلة العدم تثبت أنها من طبيعة تحيط بالميتافيزيقا كلها . وفي الوقت نفسه تتغلغل مسألة العدم في الميتافيزيقا كلها ، من حيث أنها ترغمنا على مواجهة مشكلة « أصل السلب » ، أى من حيث أنها تدفعنا إلى تقرير مسألة السيادة الشرعية « للمنطق » ، في ميدان الميتافيزيقا .

وبهذا تتخذ القضية القديمة القائلة : « من العدم لم يكن شيء » ، معنى آخر، معنى يتعلق بمشكلة الوجود ذاته ، بحيث يمكن أن تجرى على هذا النحو : « من العدم كان كل وجود ، بما هو وجود ، *ex nihilo omne ens qua ens fit* » ولا يصل الموجود في جملته إلى ذاته إلا في عدم الآنية ، وفقا للإمكانية التي تخصه وحده فحسب ، أى وفقا لحالة متناهية . كيف يجر السؤال عن العدم ، إذا كان سؤالاً ميتافيزيقياً ... كيف يجر إليه آيتنا التي تسأل : لقد وصفنا آيتنا بأنها محددة في جوهرها بـ « العلم » . فإذا كانت آيتنا المعرفة على النحو متضمنة داخل السؤال عن العدم ، فذلك لأن مثل هذا التساؤل يفرض بالضرورة إلى « وضع الآنية موضع التساؤل » .

والآنية العلمية تقوم بساطتها وحدتها *Schärfe* في كونها ذات علاقة بمتازة بالوجود نفسه وبه وحده ، فالعلم يريد أن يستبعد العدم بحركة فيها كثير من التعالي ، ومع ذلك فقد ظهر لنا نتيجة لسؤالنا عن العدم أن هذه الآنية العلمية ليست ممكنة إلا إذا بقيت داخل العدم . وهى لا يمكن أن تفهم ذاتها فيما هى عليه إلا إذا « لم » تستبعد العدم . والرصانة والتفوق اللذان نعزوهما إلى العلم ليسا أكثر من مزحة ، إذا لم يأخذا العدم مأخذ الجد . ولأن العدم قد أميط عنه اللثام ، ولهذا السبب وحده ، يستطيع العلم أن يجعل من الوجود ذاته موضوعاً لبحثه . وصدور العلم عن الميتافيزيقا هو الشرط الوحيد الذى يجعل العلم قادراً دون انقطاع على مواصلة مهمته الجوهرية التي لا تتألف من حشد

المعارف وترتيبها ، وإنما في أن يفتح في كشف متجدد دائماً : « المجال الكلي للحقيقة » l' espace total de la Vérité في « الطبيعة » و « التاريخ » .

ولأن العدم يتبدى لنا في أساس الآنية ، وعلى هذا النحو لحسب ، تتمكن « الغرابة » التامة للموجود من التهجم علينا . ولا يستيقظ الموجود ويبدى « دهشة » إلا بشرط واحد ، هو أن تضيق هذه الغرابة عليه الحقائق . وبسبب الدهشة وحدها — أى بظهور العدم — ينبثق السؤال : « لماذا ؟ » ، ولأن هذا التساؤل « لماذا ؟ » ممكن ، بما هو كذلك ، نستطيع أن « نتسائل بصورة محددة عن الـعلل ، وأن نؤسس الـعلل » ، ولأننا نستطيع أن نتساءل وأن نؤسس ، وكل إلى « وجودنا » مصير « الباحث » .

والسؤال عن العدم يضعنا « نحن أنفسنا » ، نحن الذين نتساءل ، موضع السؤال ، ولهذا كان سؤالاً ميتافيزيقياً .

ولا نستطيع الآنية أن تقيم علاقة مع الموجود إلا إذا بقيت داخل العدم . وتجاوز الموجود « يحدث في ماهية الآنية » ، غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها ، وهذا يتضمن أن الميتافيزيقا تؤلف « طبيعة الإنسان » ، فهي ليست تخصصاً مقصوراً على الفلسفة المدرسية ، كما أنها ليست ميداناً مغلقاً للشطحات الخيالية . إن الميتافيزيقا هي الحادث الأساسي في الآنية . إنها الآنية نفسها .

وتستقر حقيقة الميتافيزيقا في هذا الأساس السحيق abgründiger grund وإلى جوارها « مباشرة » تقوم الإمكانية التي تهددها دون القطاع ، وأغنى بها إمكانية الوقوع في أعماق الأخطاء . ولهذا السبب لا تبادل صرامة أى علم جديدة الميتافيزيقا ، كما أن الفلسفة لا يمكن أن تقاس بمعيار فكرة العلم .

فإذا سألنا أنفسنا حقيقة عن العدم ، وأوضحنا طبيعة هذا السؤال على النحو الذى أوردناه آنفاً ، فإننا لا نكون قد عرضنا الميتافيزيقا من الخارج ، كما أننا لم ننقل إلى داخلها أنفسنا لحسب ، ذلك أننا لا نستطيع أن ننقل أنفسنا إليها .

لأننا منذ أن نوجد نكون دائما فيها : (أفلاطون ، محاوره ، فايدروس ،
: (١٢٧٩)

φύσει, γὰρ, ὁφίλει, εὔεστι πρὸς φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ
« التفلسف » موجود « ما وجد الانسان » .

والفلسفة — كما نسميها — ليست إلا تحريك الميتافيزيقا للمسير، فالميتافيزيقا
تصل الفلسفة إلى ذاتها وإلى واجباتها « الصريحة » . ولا تشرع الفلسفة في المسير
الآن « أقحم » وجودي الخاص اقحاما من نوع خاص في الإمكانيات
الأساسية للآنية في جملتها . والعوامل الحاسمة بالنسبة لهذا الاقحام هي : أولا :
افساح المجال للموجود في جملته ، ثانيا : اطلاق الذات للوقوع في العدم ، أى
التحرر من الاوهام التي تسيطر على كل منا والتي نحاول في العادة الإغضاء عنها ،
وأخيراً ، افساح المجال لذبذبات هذه الحالة من الترنيق schweben (suspens)
حتى تسلمنا بلا انقطاع الى السؤال « الاساسى » في الميتافيزيقا ، السؤال الذى
ينتزع « العدم » نفسه :

لماذا كان ثم وجود ، ولم يكن عدم ؟

ترجمة

فؤاد كامل

حاشية

ترجمة

فؤاد كابل

حاشية

« الميتافيزيقا — مهما تكن مجردة قريبة من التفكير — هي الكلمة التي
يتجنبها معظمنا كما يتجنبون شخصاً أصيب بالطاعون » . (هيجل ١٧٧٠-١٨٣١)
— مجموعة مؤلفاته — الفقرة ١٧ ص ٤٠٠ .

ما زال سؤالنا : « ما الميتافيزيقا ؟ » قائماً . وهذه الحاشية بمثابة توطئة لأولئك
الذين يواصلون البحث عن إجابة على هذا السؤال . وسؤالنا « ما الميتافيزيقا ؟ »
يذهب إلى ما وراء الميتافيزيقا ، ذلك أنه ينشأ عن طريقة في التفكير قد دخلت
فعلاً إلى منطقة التغلب على الميتافيزيقا . ومن طبيعة مثل هذه الانتقالات أنها مرغمة
— في حدود معينة — على اصطناع لغة المجال الذي تساعد في التغلب عليه ؛ ومع
ذلك ينبغي ألا تؤدي بنا الظروف الخاصة التي نجرى فيها بحثنا عن طبيعة
الميتافيزيقا إلى الرأي الخاطئ الذي يذهب إلى أن هذا السؤال ملزم بأن يجعل
العلوم نقطة بدايته . فلقد نفذ العلم الحديث بطرائقه المختلفة في تصور الموجود ،
وقنونه المتباينة في إقرار الموجود — نفذ إلى تلك السمة الأساسية للحقيقة التي
يمتثلها يتسم كل ما هو موجود بإرادة الإرادة ، ونموذجها الأولى وهو « إرادة »
القوة قد بدأ في الظهور ، باعتبارها — أي « إرادة القوة » — المثال الذي بدأت

منه الظواهر جميعاً . ، والإرادة — بوصفها السمة الأساسية لـ كينونة الوجود
 Seindheit des Seinden هي معادلة الوجود بالحقيقى The Real
 (das Wirkliche) على نحو تستمد منه حقيقة ما هو حقيقى قوة تمكن من إيجاد
 موضوعية عامة . والواقع أن العلم الحديث لا يخدم الغرض الموكول إليه أصلاً ،
 كما أنه لا يسعى إلى الحقيقة فى ذاتها . وهو بوصفه منهجاً لإحالة الوجود
 موضوعياً عن طريق الحساب ، يكون بمثابة شرط تفرضه إرادة الإرادة ، ومن
 خلاله تحافظ على سيادتها . ولكن ، لما كانت كل إحالة موضوعية لما هو موجود
 تنتهى إلى تهميز الوجود وحمايته ، وبذلك تزود نفسها بإمكانية التقدم ، فإن الإحالة
 إلى الموضوعية تتورط فيما هو موجود بحيث لا تستطيع منه فكاً ، فتتظير إليه
 على أنه الوجود Sein . وهكذا تؤذن كل علاقة بالوجود بمعرفة للوجود ، ولكنها
 تشهد فى الوقت نفسه على عجزها عن التحقق بنفسها من صدق هذه المعرفة . ذلك
 لأن هذه الحقيقة التى تصل إليها هى مجرد حقيقة عن الوجود . والميتافيزيقا هى
 تاريخ هذه الحقيقة ، وهى تحدثنا عن ماهية الوجود بأن تحيل كينونته إلى تصور .
 وفى كينونة الوجود تفكر الميتافيزيقا فى فكرة الوجود ، ولكن دون أن تستطيع
 — بطريقتها الخاصة فى التفكير — تأمل حقيقة الوجود . والميتافيزيقا تتحرك
 فى كل ناحية من مجال حقيقة الوجود ، تلك الحقيقة التى تظل أساساً مجهولاً
 لا سبيل إلى سبر غوره . ولكن ، على فرض أن الوجود لا ينشأ عن الوجود
 فحسب ، بل إن الوجود نفسه — على نحو أشد أصالة — يستقر فى حقيقته ، وأن
 حقيقة الوجود هى وجود الحقيقة ، حيثئذ لا بد أن نسال بالضرورة: ما الميتافيزيقا
 فى أساسها نفسه ؟ ومثل هذا السؤال ينبغى أن نفكر فيه ميتافيزيقياً ، وفى الوقت
 نفسه أن نفكر فى « أساس » الميتافيزيقا ، أى أنه لم يعد سؤالاً ميتافيزيقياً .
 وهكذا لا بد أن تظل مثل هذه الأسئلة غامضة غموضاً جوهرياً .

ومن ثم ، فإن كل محاولة لتتبع سياق التفكير فى المحاضرة السابقة . لا بد أن

تصطدم بالعقبات . لا بأس ، فإن ذلك يجعل تساؤلنا أصدق . والأسئلة التي تصف موضوعها في نفسها معابر للإجابة عليها . وما الأجوبة الجوهرية دائماً سوى الخطوة الأخيرة في تساؤلنا . ولا يمكن أن تتخذ الخطوة الأخيرة — على كل حال — دون سلسلة طويلة تبدأ بالخطوة الأولى والخطوات التي تليها . وتجدد الإجابة الجوهرية قوتها الدافعة من باطنية (Instindigkeit) التساؤل ، كما أنها ليست سوى بداية مسئولية يثار فيها التساؤل بأصالة متجددة . وبالتالي فإن أصدق الأسئلة لا يتوقف أبداً بالعثور على الإجابة .

والعقبات التي تصادف من يريد أن يتابع ما تضمنته المحاضرة من تفكير نوعان : النوع الأول ينشأ عن الالتغاز الكامنة في مجال الفكر ، والنوع الثاني يأتي عن عجز الإنسان وإحجامه عن التفكير . ففي مجال التساؤل المفكر يمكن أن تفيد في بعض الأحيان التلميحات العابرة . وإن تكن المعونة الحقيقية لا تأتي إلا من تلك التلميحات التي قلبها الفكر على وجوهها المختلفة . وقد تؤثر الأخطاء الجسيمة ثمارها أيضاً ، وتقذف بها في حرارة الجدل الأعمى . وعلى الذكر وحده أن يحمل كل شيء عائداً به مرة أخرى إلى المزاج الهادي الذي ينقسم به التأمل الدهوب .

ونواحي القصور وضروب التصورات الخاطئة التي يمكن أن تنجم عن هذه المحاضرة يمكن تجميعها تحت عناوين ثلاثة ، كالآتي :

١ — تجعل المحاضرة من « العدم » موضوع الميتافيزيقا الوحيد . ولكن ، لما كان العدم هو السلب الخالص (das Nichtige) ، فإن هذا الضرب من التفكير يؤدي إلى أن كل شيء « عدم » بحيث لا يعود ثمة داع لأن نحيا أو لأن نموت . « وفلسفة العدم » هي أتم صور النزعة العدمية Nihilism .

٢ — ترفع المحاضرة حالة منعزلة ، بل مرضية هي التعلق إلى مقام الحالة

الأساسية . ولكن : لما كان القلق هو الحالة النفسية التي يعانيها العصاة يون والجبنة ، فإن هذا الضرب من التفكير يقلل من قيمة الموقف الذي يتخذه الرجل الشجاع ذو القلب المتين . وعلى هذا فإن « فلسفة القلق » تصيب إرادة الفعل بالشلل .

٣ - أعلنت المحاضرة أنها ضد « المنطق » . ولكن ، لما كان العقل يرمي على معيار كل حساب وترتيب ، فإن هذا الضرب من التفكير يسلم جميع الأحكام المتعلقة بالحقيقة إلى المزاج السائد مصادقة في لحظة إصدار الحكم . وبالتالي فإن « فلسفة العاطفة الخالصة » تهدد التفكير « المستقيم » ، وأمان العمل .

وينبثق الموقف السليم من هذه القضايا إذا تأملنا المحاضرة تأملا جديداً ، وحينئذ سيتضح ما إذا كان العدم الذي يتحكم في طبيعة القلق كلها يمكن أن يستنفده السلب الفارغ للوجود . أم أن ما لا « يوجد » أبداً في أي مكان يكشف عن نفسه بوصفه ما يختلف عن كل ما هو موجود ، أي عما نسميه « بالوجود » . ومهما يكن من تمتع العلم في بحثه عن الوجود ، فإنه لن يعثر على « الوجود » أبداً ، ذلك أن ما يلتقي به دائماً هو الوجود ، لأن غرضه التفسيري يجعله يلح منذ البداية على ما هو موجود . غير أن الوجود ليس صفة قائمة للوجود ، كما أنه — على خلاف الوجود — لا يمكن أن يتصور أو يؤسس موضوعياً . وهذا « الآخر » الخالص الذي يختلف عن كل ما هو « موجود » هو « ما ليس موجوداً » (das Nicht-Seiende) . ومع ذلك فإن هذا « العدم » يؤدي وظيفته كالوجود . ومن العجاجة أن نتوقف في التفكير عند هذه النقطة وأن نعتق التفسير الرخيص القائل بأن « العدم » هو السلب ، وأن نسوى بينه وبين « عديم الماهية » (das Werenlose) . وبدلاً من الاستسلام لهذا التسرع والبراعة الفارغة ، والتخلي عن العدم بكل ما ينطوي عليه من تعدد غامض للمعاني . . . بدلاً من هذا الاستسلام يحسن بنا أن نجهز أنفسنا ، وأن نأخذ إهبةً لشيء واحد لحسب هو

أن نعانى في العدم رحابة ذلك الذى يمنح كل موجود ضمانا للوجود . وهذا هو الوجود نفسه . وبدون الوجود الذى يمنحنا العدم ماهيته الخفية التى لا سبيل إلى سبر غورها . فى القلق الجوهرى — فإن كل ما هو « موجود » يبقى فى « اللاجودية » (Seinlosigkeit) . بيد أن هذا أيضا بدوره ليس عدما سلبا ، على افتراض أن من حقيقة « الوجود » أنه قد يكون بلا موجود ، ولكن ما هو موجود لا يمكن أن يكون أبدا بدون الوجود .

وتجربة الوجود بوصفه شيئا « آخر » غير كل ما هو « موجود » ، تأتى إلينا فى القلق على أنفسنا لا نصح آذاننا — خوفا من القلق ، وبدافع من الجبن المحض — عن هذا النداء الذى ينادينا بلا صوت ، والذى يهتج لنا يمكن أن نلقاه فى الطفرة من أهوال . ومن الطبيعى أننا لو تحولنا — فى هذه المسألة التى تتعلق بالقلق الجوهرى — تحولنا بإرادتنا من سياق التفكير الذى تتضمنه المحاضرة ، ولو أننا فصلنا القلق بوصفه الحالة الناشئة عن هذا النداء — فصلناه عن علاقته بالعدم ، فإن القلق يصبح فى هذه الحالة « عاطفة » منعزلة يمكن أن نصنفها وأن نضعها — فى مضاد العواطف الأخرى — فى مستودع الأنماط النفسية المعروف . وإذا استخدمنا تلك التفرقة البسيطة بين ما هو « أعلى » و « أدنى » كفتاح فى هذه المسألة ، استطعنا أن نجتمع « الأحوال » المتعددة فى فئات : الأحوال التى ترفع الروح المعنوية ، والأحوال التى تهبط بها . غير أن هذا البحث المتحمس عن « الأنماط » و « الأنماط المضادة » من « العواطف » ، وعن التنوعات والتنوعات الفرعية لهذه « الأنماط » ، أن يودى بنا إلى شيء . وسيظل من المحال دائما بالنسبة للدراسة الأنثروبولوجية الإنسان أن تتابع المسار العقلى للمحاضرة ، مادام المسار العقلى وإن لم يكن معنيا ببدء الوجود ، فإنه يفكر تفكيراً يتجاوزه لينتقل إلى التهيئة الناشئة عن هذا النداء ، وهى تهيئة تسيطر على الإنسان الجوهرى لكى يتمكن من تجربة الوجود فى العدم .

والتهيؤ للقلق معناه أن نقول « نعم » لما للأشياء من باطنية ، وأن نأبى المطلب
الأسمى الذى يمس الإنسان فى الضميم . فالإنسان من بين الكائنات جميعاً هو
وحده الذى يعانى — حين يخاطبه صوت الوجود — عجيبة الإيجاب جميعاً ألا
وهى أن ما هو موجود « موجود » . ومن ثم فإن الوجود الذى تهيب به حقيقة
الوجود فى ماهيته الصميمة ، مهيؤ دائماً بمعنى جوهرى . وتضمن الشجاعة الواضحة
لمواجهة القلق الأساسى — تضمن أشد الإمكانيات استمراراً وأعنى بها : تجربة
« الوجود » . فهناك فى القلق الأساسى ، وفى الرعب المنبعث من الهوة ، تستقر
« الرهبة » (Schen) . والرهبة تنير وتطوى تلك المنطقة من الوجود الإنسانى التى
يتحملها الإنسان فى التحمل ، وكأنه بين ظهرانیه .

ونخشية القلق يمكن أن تضل — من ناحية أخرى — حتى لتخطىء العلاقات
البسيطة القائمة فى القلق الأساسى . وما يمكن أن تفيد الشجاعة كلها إن لم تجد سنداً
مستعراً فى تجربة القلق الأساسى ؟ وتبعاً للدرجة التى تقل فيها من شأن هذا القلق
الأساسى ، والصلة الموضحة فيها بين الإنسان والوجود ، تبعاً لهذه الدرجة نحط
من ماهية الشجاعة . الشجاعة تستطيع أن تتحمل العدم ؛ وهى تعرف فى هوة
الفرع ، المنطقة التى لم تطأها قدم من الوجود ، و « الممر » الذى يتحول فيه كل
ما هو موجود إلى « ماهو » عليه ، ويكون قادراً على الوجود . ولا نقدم محاضراتنا
« فلسفة للقلق » ، كما أنها لا تحاول أن تعطى انطباعاتاً بأنها فلسفة « بطولية » .
وفكرتها الوحيدة هى ذلك الشيء الذى أشرق على الفكر الغربى منذ بدايته على
أنه الشيء الوحيد الجدير بالتفكير فيه . ألا وهو الوجود . فن الأرجح أن
التفكير الجوهري ما هو إلا حدث من أحداث « الوجود » .

ولهذا السبب يفرض علينا نفسه هذا السؤال الذى لم تتم صياغته إلا نادراً
وهو : هل هذا الضرب من التفكير يتطابق مع قانون حقيقته حين لا يتبع إلا
التفكير الذى يؤلف « المنطق » بأشكاله وقواعده ؟ ولماذا نضع كلمة المنطق بين
شولتين ؟ اتنا نفعل ذلك لكى نبين أن « المنطق » ما هو إلا تفسير « واحد » لطبيعة
التفكير ، وأنه « واحد » من التفسيرات مؤسس — كما يدل على ذلك اسمه —

على تجربة الوجود كما توصل إليها الفكر اليوناني . والتضاد القائم بين الروح والمنطق ، أو الانحلال المنطقي الذي يمكن أن نراه في المنطق الرياضي Logistics (Logistik) . مستمد من معرفة ذلك التفكير التابع ، لا من ملاحظة موضوعية للموجود ، بل من تجربة حقيقة « الوجود » . وليس التفكير « المضبوط » هو التفكير « المحكم » ، هذا إذا كانت ماهية الاحكام تقوم في التوتر الذي تحافظ به المعرفة على صلتها بالسببات الجوهرية للموجود . التفكير « المستقيم » يربط نفسه بحساب الموجود ، ولا يتبع غيره .

وكل حساب يجعل المحسوب « ظاهراً » في المجموع حتى يمكن أن يستخدم في الحسبة التالية . ولا يعني الحساب إلا بما يمكن حسابه . وليس كل شيء جزئياً إلا بما يضاف إلى ... ، وكل حاسبة تضمن مزيداً من التقويم للعدد . وهذه العملية تستخدم الأعداد باستمرار ، وهي نفسها استهلاك ذلك الشيء مستعمله . و « نتائج » الحساب ، بمعنى الموجود يعد تفسيراً لوجود الموجود . والحسب يستخدم كل ما هو « موجود » كوحدات للعدد ، مقدماً ، وفي العدد يستخدم رصيده من الوحدات . وهذا الاستهلاك لما هو موجود يكشف عن طبيعة الحساب الاستهلاكية ولأن المدد يمكن أن يتضاعف إلى غير حد — بغض النظر عن اتجاهه إلى ما هو أصغر أو إلى ما هو أكبر — كان من الممكن أن تحقق طبيعة الحساب الاستهلاكية وراء « نواتجها » وأن تضيق على تفكيرها الحسابي مظهر « الإنتاجية » ، هذا بينما ماهية الحساب الأولية ، هي ذاتها لا في مجرد نتائجها ، من شأنها أن تؤكد الموجود في صورة شيء يمكن ترتيبه واستخدامه لحسب . والتفكير الحسابي يتحكم في نفسه لكي يسيطر فيما بعد على الحدود المنطقية التي يستخدمها في عملياته . ولا يتصور هذا التفكير أن كل ما هو محسوب في الحساب هو كل واحد فعلاً قبل أن يبدأ في حساب مجاميعه ونواتجه ، هو كل واحد تنتمي وحدته بصورة طبيعية إلى « ما لا سينيل إلى حسابه » ، الذي يند — بما يتطوى من سر — عن مخالب الحساب . وفيها يكن من أمر ، فإن ذلك الذي يكون دائماً وفي كل مكان مستعصياً منذ البداية على مطالب الحساب ، والذي يكون — على الرغم من ذلك

— أقرب دأتما إلى الإنسان في لامعرفته الملمزة — عن أى شيء موجود ، وعن أى شيء يمكن أن يرتبه ويدبره . . . هذا هو الذى يستطيع فى بعض الأحيان أن يضع الإنسان الجوهرى على صلة بتفكير لا يستطيع أى منطق ، أن يدرك حقيقة . والتفكير الذى لا تقوم أفكاره بعملية الحساب فحسب ولكنها تتحدد تحديداً مطلقاً بما هو مغاير للموجود ، هذا التفكير هو ما يمكن أن نسميه بالتفكير الجوهرى . فبدلاً من الإعتماد على الموجود بما هو موجود ، فإنه ينزل نفسه فى الوجود بحثاً عن حقيقة الوجود . وهذا التفكير يلبى مطالب الوجود حين ينزل الإنسان عن وجوده التاريخى لتلك الضرورة البسيطة الوحيدة التى لا تفرض قيودها بقدر ما تخلق الحاجة (Not) التى تستهلك فى حرية التضحية . وهذه الحاجة هى : المحافظة على حقيقة الوجود على الرغم من كل ما يحدث للإنسان وكل ما هو « موجود » . وهذه التضحية — المتحررة من كل قيد لأنها ولدت من هوة الحرية — هى الثمن الذى يدفعه وجودنا الإنسانى فى الحفاظ على حقيقة الوجود بالنظر إلى الموجود . وفى هذه التضحية نعبّر عن ذلك « الشكر » الحقيقى الذى يمجّد وحده ذلك الفضل الذى أغدقه الوجود على طبيعة الإنسان حتى يأخذ على عاتقه — فى صلته بالوجود — حماية الوجود . والشكر الأصيل هو صدى المعروف الذى قدمه الوجود هناك حيث يفسح لنفسه مكاناً ، ويسبب هذا الحدث الفريد وأعنى به : وجود الموجود . هذا الصدى هو إجابة الإنسان على « كلمة » نداء الوجود الذى لا صوت له . وإجابة الإنسان التى لا تصطنع الكلمات ، وإنما تصطنع التضحية للتعبير عن شكره هى مصدر الكلمة الإنسانية ، التى هى العلة الأولى للغة بوصفها نطقاً « للكلمة » فى كلمات . ولولم يكن ثمة شكر عارض يضمه قلب الإنسان التاريخى لما استطاع أن يصل قط إلى التفكير الذى يفكر أصلاً فى فكرة الوجود ، هذا على افتراض أنه لا بد من وجود التفكير (Denken) والتذكر (Andenken) بلا أدنى ريب . ولكن كيف يمكن الإنسانية أن تصل إلى التفكير الأصيل لو لم يحتفظ فضل الوجود للإنسان — من خلال صلته

الصريحة بهذا الفضل — لو لم يحتفظ له بذلك الفقر الرائع الذى تخفى فيه حرية التضحية كنزها الخاص ؟ التضحية توديع لكل ما هو « موجود » فى طريق المحافظة على فضل « الوجود » ، والتضحية يمكن أن تجعل على أهبة الاستعداد ، ويمكن أن تخدم بالعمل والفعل وسط الوجود . ولكنها لا تستنفد هناك قط . ويأتى استنفادها من الباطنية التى يهذى بها الانسان التاريخى بأفعاله — والتفكير الجوهري فعل أيضا — هذا الوجود (الآنية) (Dasein) الذى اكتسبه لنفسه يهديه للمحافظة على كرامة « الوجود » . وهذه الحالة الباطنية هى الهدوء الذى لا يسمع لشيء أن يتهجم على تأهب الانسان الخفى لقبول ما تنسم به كل تضحية من طبيعة توديعية . والتضحية تضرب بجذورها فى طبيعة الحدث التى يهيب الوجود من خلالها بالانسان للبحث عن حقيقة الوجود . ومن ثم فإن التضحية لا تتحمل أى حساب ، لأن الحساب يخطئ دائما فى تقدير التضحية على أساس الملائم وغير الملائم ، بغض النظر عن سمو الغايات أو انحطاطها . مثل هذا الحساب يشوه طبيعة التضحية . والبحث عن غرض يكدر صفر التوقير ، ذلك أن روح التضحية مهيأة للقاء الذى يأخذ على عاتقه جواره مع ما لا يعنونه الفناء .

وفكرة الوجود لا تبحث عن سند فى الوجود : وينظر التفكير الجوهري إلى علامات اللا محدود البطيئة ، ويلمح فيها بحجم المحتوم ، الذى لا يبل إلى التنبؤ به . ومثل هذا التفكير يقنيه لحقيقة الوجود ، ودلى هذا النحو يساعد « وجود » الحقيقة على أن يفسح لنفسه مكانا فى تاريخ الإنسان بيد أن هذه المعونة لا تخرج بأية نتائج ، لأنها ليست بحاجة إلى التأثير . والتفكير الجوهري يساعد بوصفه البطون الخالص للوجود ، مادام هذا البطون ، على الرغم من أنه لا يستطيع ممارسة مثل هذا التفكير أو حتى أن يكون له به معرفة نظرية فحسب — نقول : مادام هذا البطون يشمل نوعه الخاص .

ويبحث الفكر — فى طاعته انداء الوجود — عن « الكلمة » التى يمكن أن يتم من خلالها التعبير عن حقيقة الوجود . ولا ترز لغة الإنسان التاريخى رنيناً صادقا إلا حين تولد « الكلمة » . ولكنها حين ترز رنيناً صادقا ، فإن شهادة

تنداء. الى لاصوت له المنبعث من ينايع خفية يغرر بها دائماً وأبداً . وفكرة الوجود تحرس الكلمة ، وتؤدي وظيفتها في ظل هذه الحراسة وأعني بها العناية باستخدام اللغة . فن الصمت الطويل ، ومن التطهير الشديد العناية بالميدان الذي تم تطهيره على هذا النحو ، تخرج أقوال المفكر . ومن مثل هذا الأصل تتم تسمية الشاعر . ولكن لما كان الشيء شبيهاً بمقدار ما يسمح الاختلاف ، ولما كان الشعر والتفكير متشابهين من حيث عنايتهما بالكلمة ، فأنهما في الوقت نفسه على طرفي تقيض من حيث ماهيتهما . المفكر ينطق « بالوجود » ، أما الشاعر فيسمى ماهو مقدس . لكن إذا فكرنا من حيث الوجود متساوين كيف يحيل الشعر والشكر والفكر كل منها إلى الآخر وفي الوقت نفسه يفصل كل منها عن الآخر . هذا سؤال تدعه مفتوحاً . وربما نشأ الشكر والشعر على تحوين مختلفين ، نشأ عن الفكر الأول الذي يستخدمهما دون أن يكون في الوسع أن يكون فكراً بالنسبة إليهما . وقد نعرف الكثير عن العلاقات القائمة بين الفلسفة والشعر ، ولكننا لانعرف شيئاً عن الحرار الدائر بين الشاعر والمفكر وهما « يقيمان الواحد بجوار الآخر فوق جبالين متباعدين » (١) .

والقلق يمتدنى الفرع الذي تبتلعنا فيه هوة العدم هو أحد المجالات الجوهرية التي يمدد فيها اللسان . والدم ، متصوراً على أنه « الآخر » ، الخالص المغاير للموجود ، حجاب مسدل على « الوجود » . وفي « الوجود » كل ما يتحول إلى موجود يكمل عما هو باق بقاءً أبدياً .

ونختتم القصيدة الأخيرة لآخر شاعر في بحر الحضارة اليرنانية وأعني بهامسرحية « أوديب في كولونا » لسوفوكليس — تختتم بهذه الكلمات التي ترتد بعيداً إلى ما وراء حدود بصيرتنا — إلى التاريخ المستور لذلك الشعب ، وتدل على لوجه إلى حقيقة الوجود المجهولة :

« ولكن كفوا الآن ، ولا ترفعوا

أصواتكم منتجين : لأن هذا كله قضاء محتوم » .

ترجمة : فؤاد كاعل

(١) هيلدرلن « باتموس » .

هیلدران وماهبة الشعر

ترجمة

فؤاد كامل

هيلدرلن وماهية الشعر (١)

هذه هي الألفاظ الدالة الحاسمة في المحاضرة :

- ١ - قرص الشعر (٢) هو « أوفر الأعمال حظا من البراءة » ؛ (« آثار هيلدرلن » ، المجلد ٣ ص ٣٧٧ - طبعة نوربرت فون هلنجرات) .

(١) نشرت هذه المحاضرة لأول مرة سنة ١٩٢٦ تكريما لذكرى نوربرت فون هلنجرات الشاب الذي كان أول من فكر في نشر مؤلفات هيلدرلن ، والذي لقي مصرعه في جبهة فردان عام ١٩١٦ . وقد نشرت الطبعة الثانية لهذه المحاضرة سنة ١٩٣٧ وعنوانها الألمانية هو *Hölderlin und Das Wesen der Dichtung* أما هذه الترجمة فمن النص الفرنسي المنشور في كتاب تحت عنوان : « ما الميتافيزيقا » ، وهو يضم مجموعة من المقطوعات من كتاب هيدجر « الوجود والوحدان » ، ترجمه هنري كوربان طبعة جاليمار ، باريس ١٩٥١ .

(٢) لا تعني هذه الكلمة بالألمانية *dichtung* مجرد « نظم مقطوعات من الشعر » ، ولكنها تعني النشاط الذي يخلق ويشكل والذي يتحقق هنا على صورة كشف أنطولوجي ، ولهذا ترجمها المترجم الفرنسي بكلمة *poématis* المشتقة من كلمة *poïema* اليونانية وسنستعمل هنا كلمة : شاعر ، مشاعرة . لأن شاعر الامر : أي . باشره في الشعر .

٢ — « ولهذا عنحت اللغة — وهي أخطر النعم — للإنسان لكي يشهد على ماهية وجوده » (المجلد ٤ ، ص ٢٦٤) .

٣ — « وقد خبر الإنسان كثيرا من الأمور ، وسمى عديداً من السماويات ؛ منذ أن كنا حواراً ، واستطاع بعضنا أن يسمع من البعض الآخر ، (المجلد ٤ ، ص ٣٦٣) .

٤ — « ولكن وما يبقى يؤسس الشعراء » (المجلد ٤ ، ص ٦٣) .

٥ — « الإنسان غنى بمزاياه ، ومع ذلك فإنه شعريا « يقيم على هذه الأرض ، (المجلد ٦ ص ٢٥) .

* * *

لماذا اخترنا شعر هيلدن حين أقدمنا على تبيان ماهية الشعر ؟ لماذا اخترناه بالذات دون هوميروس أو سوفوكليس ، دون فرجيل أو دانتى ، دون شكسبير أو جيتي ؟ ألا تحقق ماهية الشعر في أعمال هؤلاء الشعراء على درجة من الثراء تعادل — بل تفوق — أشعار هيلدن التي انقطعت لجأة قبل أوان نضجها ؟

فليكن ! ولكننا مع ذلك اخترنا هيلدن ، واخترناه وحده . ولكن أمن الممكن حقا أن نستخلص من عمل شاعر واحد ، ماهية الشعر « العامة » ؟ فالعام هو ما يصدق في نظر الكثيرين ، ولا نستطيع أن نبلغه إلا عن طريق التأمل المقارن . ولذلك يحتاج الأمر إلى أن نستعرض مبدئيا أعظم تنوع ممكن من الأشعار والأجناس الشعرية ، وفي هذه الحالة يكون شعر هيلدن « واحداً » بين عديد من الأشعار الأخرى . فهو لا يكفي وحده للقيام بدور المعيار في تعريف الشعر تعريفا جوهريا . وعلى هذا ينطوى مبدأ مشروعنا — في ذاته — على سبب اخفاقه . وهو اخفاق محقق ، ما دمتنا نفهم من ماهية الشعر ما يوجد

مركزاً في مفهوم غامض يصدق على أنواع الشعر جميعاً على السواء . ومن ثم فإن هذا ، العام ، هذه القيمة التي تنطبق على كل « جزئي » دون تمييز ، هي دائماً ما لا تميز له : إنها هذه الماهية essence التي لا يمكن أن تصبح « جوهرية » essentielle على الإطلاق .

وهذا « الجوهري » في الماهية هو — على وجه الدقة — ما نبحث عنه ؛ وهذا ما يدفعنا إلى أن نجد متى وكيف نأخذ الشعر — من الآن فصاعداً — مأخذ الجذ ؛ متى وكيف تتألف الافتراضات التي تقدمها بحيث تبقىنا في مجال الشعر .

ونحن لم نختار هيلدرن لأن عمله يحقق — بوصفه عملاً بين غيره من الأعمال — الماهية العامة للشعر ، ولكننا اخترناه لهذا السبب وحده : وهو أن ما يؤلف الدعاية التي يرتكز عليها شعر هيلدرن هو هذا التصميم الشعري الذي يتكون من تأمل ماهية الشعر نفسها ، والتعبير بالشعر عن هذا التأمل . فهيلدرن في نظرنا هو بمعنى من المعاني المميزة : « شاعر الشعراء » . وهذا هو ما يحملنا على اتخاذ هذا القرار .

ولكن ، أليست مشاعره الشاعر ، هي في ذاتها علامة على الحيرة في تأمل الذات ؟ وأليست في الوقت نفسه اعترافاً بإخفاقنا إزاء ما في العالم من امتلاء ؟ أليست هذه الواقعة مغالاة لا معنى لها شيئاً متأخراً وطريقاً مسدوداً ؟

سنجد الإجابة عن هذه الأسئلة فيما يلي من قول . وليس من شك أن السبيل الذي سلكناه لبلوغ هذه الإجابة سيء إلى أقصى حد ، فنحن لا نستطيع أن نستعرض هنا — كما ينبغي — أشعار هيلدرن برمتها ، مع شرح كل منها على حدة ، ولهذا فسوف ندرس بدلاً عن ذلك خمسة أقوال للشاعر ، أو خمسة ألحان دالة leitmotives تدور حول الشعر . والنظام الذي تتعاقب عليه هذه الأقوال ،

وكذلك ما يوجد بينها من ارتباط داخلي ، يضع أمام أعيننا الماهية الجوهرية للشعر .

— ١ —

في رسالة بعث بها هيلدرن إلى أمه في شهر يناير سنة ١٧٩٩ ، يشير الشاعر إلى هذا العمل الذي يتألف من قرص الشعر على أنه « أوفر الأعمال حظا من البراءة » . فكيف يكون الشعر أوفر الأعمال حظا من البراءة ؟ (unehuldigte) انه يتبدى شكلا متواضعا من أشكال « اللعب » . وهو يخترع دون انقطاع عالمه الخاص من الصور ، ويظل مستغرقا داخل إطار الأشياء التي تخيلها . وهذا اللعب يفتك بذلك من جدية القرار الذي يلزم المرء دائما بطريقة أو بأخرى (schuldig macht) . وبالتالي فإن قرص الشعر يخلو من كل ضرر . ولكنه في الوقت نفسه لا جدوى منه ، ولا فعالية فيه ، لأنه يظل قولا خالصا . مجرد « كلام » وهو بذلك لا يشترك مع « الفعل » في شيء ، العمل الذي يغرز أنيابه في الواقع مباشرة ، ويعمل على تغييره . الشعر أشبه بالحلم انه ليس واقعا ، وإنما لعب بالأقوال ، كما أنه يخلو من جدية الفعل . الشعر لا يؤذي ولا يؤثر . وماذا يمكن أن يدعى خيرا من اللغة الخالصة أنه لا يتعرض لأية مخاطرة ؟ وحين ننظر إلى الشعر برصفه « أوفر » الأعمال حظا من البراءة ، فإننا لانكون — بكل تأكيد — قد أدركنا ماهيته بعد . ولكننا استطعنا بذلك أن نشير — على الأقل — إلى « حيث » ينبغي أن نلتمسه . فالشعر ينشئ آثاره في إطار اللغة ، وهو ينشئ هذه الآثار من « مادة » اللغة . فإذا يقول هيلدرن عن اللغة ؟ فليستمع إلى السكمة الثانية من كلمات الشاعر .

— ٢ —

يقول الشاعر في تخطيط على هيئة شذرات ، يكتبه الشاعر في نفس الفترة

تقريباً التي كتب فيها الرسالة السابقة : «... وإنما في الأكوخ يسكن الموجود
الإنسانى ، ويتدثر بثوب محتشم ، لأنه يحرص على وجوده الحميم أكثر من حرصه
على أى شىء آخر ، وفي محافظته على الروح ، كاتحافظ الكاهنة على النار المقدسة ،
يكمن ذكاؤه . ولهذا منحت له حرية الاختيار والقدرة العليا على التظيم والإنجاز ،
منحت له لأنه شبيه الآلهة ، ولهذا أيضاً أعطيت اللغة - وهي أخطر النعم -
إلى الموجود الإنسانى ، لأنه حين يخلق ويحطم ، وحين يخلق ويعود إلى تلك التى
تحيا حياة أبدية ، إلى السيدة العذراء ، إلى الأم - حين يفعل ذلك يشهد على
ما هو موجود ، لأنه ورث عنها ، وتعلم منها ، وأوفر ما فيها من الألوهية ، أى الحب
الذى يحفظ الكون ، (ج ٤ ص ٢٤٦) .

واللغة التى هى ميدان « أوفر الأعمال حظاً من البراءة ، هى « أخطر النعم » . . .
فكيف يمكن التوفيق بين هذين القولين ؟ فلندع هذا السؤال مؤقتاً ، ولنبدأ بوضع
ثلاثة أسئلة تمهيدية : (١) لمن تكون اللغة نعمة ؟ (٢) كيف تكون اللغة أخطر
النعم ؟ (٣) بأى معنى تكون اللغة - بوجه عام - نعمة ؟

فلندكر أولاً الفقرة التى ورد فيها هذا القول عن اللغة . لقد ورد فى تخطيط
قصيدة من الشعر يهدف فيها الشاعر إلى تمييز الإنسان فى مقابل موجودات الطبيعة
الأخرى . وقد ذكرت فيها أسماء الورد والبجع والوعل فى الغابة ؛ ولما كانت
النباتات لا حصر لها بالقياس إلى الحيوانات ، فقد استهل الفقرة المذكورة بهذه
الكلمات «... وإنما ، فى الأكوخ يسكن الموجود الإنسانى ، .

فما الموجود الإنسانى إذن ؟ إنه ذلك الذى ينبغى أن « يشهد » على ما هو
موجود . والشهادة هنا معناها - من ناحية - الكشف والافشاء ؛ غير أن
هذا يعنى أيضاً فى الوقت نفسه أن نجيب فى الافشاء عما أفشيناه . والإنسان
هو ما هو عليه فى إقراره حقاً لأنيته الخاصة . بيد أن هذا الإقرار لا يعنى هنا
أن وجود الإنسان يتم التعبير عنه بعد فوات الأوان أو حين لا يكون ثمة داع لذلك ،

أو أن هذا التعبير يضاف أو يوضع على هامش وجوده ، كلا ، وإنما هو يدخل ،
في تركيب آنية الإنسان نفسها . ولكن ما الذي يجب على الإنسان أن يقره ؟
لأنه اتناؤه إلى الأرض . وهذا الانتماء قوامه أن يكون ورثاً للأشياء جميعاً ،
ومتعلماً منها غير أن الأشياء في مشاققة مع نفسها ، وما يفضل بين الأشياء ،
وما يربط بينها في الوقت نفسه هو ما يسميه هيلدرن « الطابع الجوهري الحميم »
للموجود الإنساني Innigkeit (١) . وهذا الإقرار بالانتماء إلى ذلك « الطابع
الجوهري الحميم » ينشأ بواسطة خلق عالم وإشراق فجره ، وكذلك بواسطة انهيار
هذا العالم وحلول غسقه . وإقرار وجود الإنسان ، وبالتالي ، تحقيقه الأصيل ،
ينشأ عن حرية اتخاذ القرار . فهذه الحرية تقبض على الضروري ، وتشبك
في روابط نداء أعلى . وأن يكون المرء شاهداً على هذا الانتماء إلى الموجود في
مجموعه ، هو ما يحدث وما يتأرخ ، على هيئة « تأريخ » . ولكن لكي
يكون أي « تأريخ » ممكناً ، فلا بد أن تمنح اللغة للإنسان . فاللغة نعمة بالنسبة للإنسان .
ولكن . كيف كانت اللغة « أخطر النعم » ؟ إنها خطر الأخطار جميعاً لأنها
« هي » التي تبدأ بخلق « إمكانية » الخطر . والخطر هو التهديد الذي يحمله الموجود
للموجود . وبفضل اللغة يجد الإنسان نفسه معرضاً بوجه عام للكشف Rêvéle ،
وهذا المنكشف باعتباره موجوداً ، يحاصر الإنسان ويشعله في آنيته ، وباعتباره
لا موجوداً يسمى إليه وينجيه من السوء . واللغة هي التي تنشئ في بداية الأمر
ميدان الكشف حيث ينوء التهديد والخطأ بكلكله على الوجود ، واللغة هي التي
تنشئ على هذا النحو إمكانية ضياع الوجود ، أي الخطر . ولكن ، ليست اللغة
هي خطر الأخطار فحسب ، ولكنها تخفى بالضرورة « في » ، ودل ، ذاتها خطراً

(١) من العسير ترجمة هذه الكلمة الألمانية بعبارة واحدة ، ولكنها تشير
إلى الحقيقة الجميلة لموجود ما ، أي إلى ما يجعله مختلفاً عن سائر الناس ، ولكنها
تؤكد في الوقت نفسه تواصله الداخلي مع الآخرين .

دائماً . ومهمة اللغة هي أن تجعل من الموجد وجوداً منكشفاً في حالة فعل ، وأن تضمنه بوصفه كذلك . وبواسطة اللغة يمكن التعبير عن أنقى الأشياء وعن أوغلاها في الغموض ، كما يمكن التعبير عما هو غامض وعما هو شائع . إذ ينبغي لكي يفهم الكلام الجوهرى ، ولكي يصبح ملكاً للجماعة أن يكون شيئاً شائعاً . ولهذا السبب ورد مثل هذا القول في شذرة أخرى لهيلدرن ، إذ يقول : « لقد تحدثت إلى الألوهية ، ولكنكم نسيتم جميعاً أن بشارت الثمار لم تخلق للفانين ، وإنما تنسب إلى الآلهة ، فلا بد أولاً أن تصبح الثمرة أكثر شيوعاً ، وأن تتخذ طابعاً أشد تداولاً ، لكي تصبح من خيرات الفانين » .

والخالص والمشارك يؤلفان — الواحد والآخر — « كلاماً » . والكلام بوصفه كلاماً لا يتمثل قط بصورة مباشرة مصحوباً بما يضمن أنه كلام جوهرى ، أو على العكس من ذلك ، مجرد خواء ذى رنين . بل إن الكلام الجوهرى يتخذ في أغلب الأحيان — نظراً لبساطته — مظهر الشيء غير الجوهرى . كما نجد من ناحية أخرى أن ما يوحى بأنه شيء جوهرى — نظراً لما فيه من تصنع — هو في أغلب الأحيان اغتياب ونميمة . وهكذا ترغم اللغة باستمرار على اصطناع المظهر الذى تنتجه هي نفسها ، ومن ثم فإنها تعرض للخطر ما ينتمى إليها بصورة مطلقة ، أعني « القول » الصادق .

والآن بآى معنى تكون هذه النعمة التى هي أخطر النعم « نعمة » للإنسان ؟ إن اللغة ملك له ، وهو يتصرف فيها وفق مشيئته للتعبير عن تجاربه وقراراته وعراطفه ، واللغة تستخدم للفهم ، وبوصفها أداة قادرة على أداء هذه الوظيفة تعد « نعمة » . غير أن ماهية اللغة لا تستند كلاً فى كونها وسيلة للفهم ، وبمعريفها على هذا النحو لائس ماهيتها الخاصة ، وإنما تذكر نتيجة من نتائج هذه الماهية . فاللغة ليست مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات . وإنما اللغة

هى بوجه عام وقبل كل شىء ، ما يضمن إمكان الوجود وسط موجود ينبغى أن يكون موجوداً منكشفاً . وهناك حسب حيث توجد لغة ، يوجد عالم . أعنى هذه الدائرة المتغيرة باستمرار من التصميم والمغامرة ، من الفعل والمسئولية ، والتي تتألف أيضاً مما هو اعتباطى وصاحب ، ومن السقوط والضلال . وهناك فحسب ، حيث يوجد عالم يوجد « تاريخ » . فاللغة نعمة بمعنى أشد أصالة . أما أنها نعمة ، وضمان لهذا العالم وهذا التاريخ ، فعناه أنها تضمن أن يكون فى استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائناً تاريخياً . فليست اللغة أداة طيعة ، ولكنها — على العكس من ذلك — هى هذا « التاريخ » نفسه الذى يتصرف فى الإمكانية العليا وجود الإنسان . وماهية اللغة هذه هى ما ينبغى علينا أن نتأكد منه أولاً ، لكي نتصور حقاً مجال العمل الذى يحول فيه الشعر ، وأن ندركه هو نفسه على هذا النحو إدراكاً حقيقياً . ولكن ، كيف تتخذ اللغة طابع التاريخية ؟ لكي نجد الإجابة عن هذا السؤال ، فلننظر فى كلية ثالثة لهيلدرلن .

— ٣ —

نلتقى بهذه الكلية فى سياق تخطيط طويل معقد لقصيدة لم تكتمل . تستهل على هذا النحو :

« أيتها النازع إلى التوفيق ، أنت يا من لم يؤمن به أحد قط . . . » .

(مؤلفاته ج ٤ ص ١٦٢ وص ٣٤٥ وما يتلوها) :

« لقد خبر الإنسان كثيراً من الأمور .

ووضع أسماء لعدد من السماويات ،

منذ أن كنا حاراراً ،

واستطاع بعضنا أن يسمع من البعض الآخر . »

(مؤلفاته ج ٤ ص ٣٥٠)

فلنستخرج من هذه الأسماء أولاً ما يتعلق بسياق مناقشتنا : منذ أن كنا حواراً . فنحن — البشر — حوار ، ووجود الإنسان يقوم أساسه في اللغة ، غير أن اللغة لا تتخذ واقعها التاريخي الحقيقي إلا في « الحوار » . ومع ذلك نفليس الحوار مجرد طريقة تتحقق بها اللغة ، ولكن على هيئة حوار ، وحوار فحسب ، تكون اللغة جوهرية . وما نقصده باللغة — بوصفها نسقا من الألفاظ حوار القواعد النحوية — ليس مظهرها الخارجي فحسب . ولكن ، إذا يعني « الحوار » إذن ؟ من الواضح أنه يعني التحدث بعضنا مع البعض الآخر عن موضع ما فاللغة إذن هي الوسيط الذي يجعل بعضنا يأتي ويصل « إلى » البعض الآخر . ولكن ما يقوله هيلدران هو هذا : « منذ أن كنا حواراً واستطاع بعضنا أن يستمع من البعض الآخر ، . والقدرة على الاستماع أبعد من أن تكون مجرد نتيجة لواقعة حديثنا البعض مع البعض الآخر ، بل هي على العكس من ذلك تماما — إذ هي المقدمة الأولى ، كل ما في الأمر أن القدرة على الاستماع توجد قائمة فعلا بدورها على إمكانية الكلام ، كما أنها في حاجة إليها . والقدرة على الكلام ، والقدرة على الاستماع بعضنا إلى البعض الآخر . ونحن حوار : هذا معناه دائماً في الوقت نفسه : أننا حوار « واحد » . وتتألف وحدة الحوار من أنه في كل مرة — في الكلام الجوهري — يتجلى « الواحد » و « ما هو نفسه » الذي نقيم اتحادنا عليه . والذي بفضلنا نكون شيئاً واحداً ، وبالتالي نكون أنفسنا حقاً . والحوار ووحدته هما سند آيتنا .

غير أن هيلدران لا يكتفي بقوله : نحن في حالة حوار ، ولكنه يقول : « منذ أن كنا حواراً ، فهناك حيث يقوم موقف الإنسان من اللغة وممارسته لهذا الموقف ، فإن اللغة لا تكون قد أخذت بعد طابعها التاريخي الجوهري الذي هو الحوار ، ولكن ، منذ متى كنا حواراً ؟ هناك حيث ينبغي أن يكون « حواراً واحداً » يجب ، أن يبقى الكلام الجوهري نسبياً إلى « الواحد » و « ما هو نفسه » ، فبدون هذه

العلاقة يكون حوار المناظرة هو نفسه وبالتالي يكون مستحيلا ولكن « الواحد » وما هو نفسه لا يمكن أن يتجلى إلا في ضوء شيء يبقى ويستقر. والبقاء والاستقرار لا يظهران إلا على ضوء الدوام والحضور. غير أن هذا لا يحدث إلا في اللحظة التي يتفتح الزمان بأبعاده : فانه منذ أن يضع الإنسان نفسه في حاضر شيء باق. يستطيع حينئذ أن يعرض نفسه للمتغير، لما يأتي ولما يمضي ، لأن ما يبقى هو وحده المتغير. ومنذ أن وجد « الزمان الذي يمزق الأشياء » ، ممزقا إلى حاضر وماض ومستقبل. منذ ذلك الحين لحسب قامت إمكانية الاتحاد على شيء يبقى .
لنا حوار واحد منذ أن « وجد الزمان » ، ومنذ أن سبق الزمان إلى الوجود والبقاء ، منذ ذلك الحين أصبحنا « تاريخيين » . وأن نكون حوارا وتاريخيين ، يرجعان في القدم إلى أصل واحد . كما يؤلفان كلا واحدا متماسكا ، فهما شيء واحد بعينه .

ومنذ أن كنا حوارا — خبر الإنسان كثيراً من الأمور ، وسمى عديداً من الآلهة ، ومنذ أن « تأرخت » اللغة حقا على هيئة حوار ، تحدث الناس عن الآلهة ، وظهر العالم .

واسكن يهنا أن تؤكد مرة أخرى أن حضور الآلهة وظهور العالم أبعد عن أن يكونا مجرد نتيجة لظهور اللغة ، بل انهما متعاصران وذلك الى حد أنه في تسمية الآلهة ، وفي واقعة صيرورة العالم الى كلام في هاتين الواقعتين يتألف الحوار الحقيقي الذي نحن أنفسنا اياه .

غير أن الآلهة لا يستطيعون الدخول في الكلام إلا إذا وجهوا هم أنفسهم إلينا النداء . و« وضعونا رهن نداءهم والكلام الذي يسمى الآلهة هو دائماً جواب عن هذا النداء . وهذا الجواب ينبثق في كل مرة عن مسئولية مصير ما ، ومنذ اللحظة التي يتحدث فيها الآلهة عن آتينا ندخل المجال الذي يتحدد فيه ما إذا كنا نستجيب للآلهة — أو على العكس — نستعصى عليهم .

ومن هنا يمكن أن تقدر تقديراً تاماً ما تعنيه هذه العبارة ؛ « منذ أن كنا حواراً ... » ، منذ أن هدتنا الآلهة إلى الحوار منذ ذلك الوقت وجد الزمان ، ومنذ ذلك الحين أصبح أساس آيتنا حواراً . وبهذا تحظى القضية القائلة « بأن اللغة هي الحدث الأساسي في آنية الإنسان ، تحظى بتفسيرها وتبريرها .

ولكن يثار هنا على الفور سؤال جديد : على أى نحو يبدأ هذا الحوار الذى نحن إياه ، ومن الذى قام بتسمية الآلهة هذه ؟ ومن الذى أدرك فى الزمان الذى يمزق — أدرك شيئاً يبقى ، وجعل هذا الشيء يستمر فى البقاء بواسطة الكلام ؟ إن هيلدرن يجب عن هذه الأسئلة فى بساطة الشاعر الواثق من نفسه . فلنستمع إلى كلمته الرابعة .

— ٤ —

وهذه الكلمة التى تؤلف ختام قصيدة « الذكرى » Andenken هى : « ولكن ما يبقى يؤسسه الشعراء » . وهذه الكلمة تلقى ضوءاً على سؤالنا الذى يتعلق بماهية الشعر . فالشعر تأسيس بالكلام وفى الكلام . ولكن ما هذا الذى يوضع أساسه ؟ إنه ما يبقى . ولـن هل يمكن أن يؤسس ما هو باق ؟ أليس ما هو موجود دائماً قائماً فعلاً ؟ كلا ! إذ يجب أن نجعل ما هو باق مستقراً فى وجه التيار الذى يحمل كل شيء ، كما ينبغى أن تنتزع البسيط عما هو معتد ، وأن نفضل الموزون على ما هو مائل ، وينبغى أن نكشف عما يسند الوجود وبحكمه فى مجموعه . كما لا بد من الكشف عن الوجود لى ينكشف الوجود . غير أن ما يبقى هو العابر « وهكذا كان كل ما هو سماوى سريعاً عابراً ، ولكنه لم يذهب سدى ، أما أن يبقى فهذا هو ما عهد إلى الشعراء أن يهتموا به ويخدموه . فالشاعر يسمي الأشياء بما هى عليه وليست هذه التسمية مجرد وضع لاسم لشيء معروف من قبل جيداً ، بل حين ينطق الشاعر بالكلام الجوهري ، حيث أنه فحسب يسمى الوجود بهذه التسمية على

ماهو عليه ، ويعرف على هذا النحو ، بوصفه ، موجوداً ، فالشعر تأسيس للوجود : بواسطة الكلام وماهو باق لا يخلق أبداً من العابر ، ولا يستخلص البسيط مباشرة . من المعقد على الإطلاق ولا يوجد الموزون في المائل . ولا نجد الأساس Grund مطلقاً في الهاوية Abgrund والوجود لا يكون قط موجوداً Seiende . ولكن : نظراً لأن الوجود وماهية الأشياء لا يمكن أن ينشأ عن « حساب » ، أو يشتق من الموجود المعطى فعلاً ، فينبغي أن يخلقاً وبوضعا ويعطيا في حرية ، وهذا الإعطاء الحر هو التأسيس .

ولكن في الوقت نفسه الذي تسمى فيه الآلهة أصلاً ، والذي تنتقل فيه ماهية الأشياء إلى الكلام لكي تبدأ الأشياء في اللسان ، وفي الوقت نفسه الذي تحدث فيه هذه الأشياء ، ترتبط آنية الإنسان بعلاقة ثابتة وتستقر على قاعدة . فليس قول الشاعر أساساً بمعنى الإعطاء الحر فحسب ، بل بهذا المعنى أيضاً ؛ وهو أنه يقيم الآنية ويقرها على قاعدتها .

فاذا أدركنا هذه الماهية للشعر التي تجعل منه تأسيساً للوجود بواسطة الكلام ، استطعنا حينئذ أن نشعر بشيء من الحقيقة في الكلمة التي نطق بها هيلدران حين كان ليل الجنون قد طواه تحت جناحه منذ أمد بعيد .

— ٥ —

وهذه الكلمة الخامسة نجدها في تلك القصيدة العظيمة . . . تلك القصيدة الرائعة التي مطلعها :

« في جو أزرق ساحر يزدهر برج الكنيسة المعدنى » .

(المجلد الرابع ص ٢٤ وما يتلوها)

وسنا يعلن هيلدران :

الإنسان غنى بمزاياه ومع ذلك فإنه شعريا .

يقم على هذه الأرض .

إن ما يصنعه الإنسان وما يسعى إليه يكتسبه ويستحقه بمجهوده الخاص .
« ومع ذلك ، — يقول هيلدرن ملاحظا هذا التضاد الصارخ — فإن كل ذلك لا يتصل بماهية إقامته على هذه الأرض ، وكل ذلك لا يبلغ أعماق آنية الإنسان . لأن هذه الآنية في أساسها « شاعرية » . غير أن ما نقصده بالشعر الآن هو التسمية المؤسسة للآلهة ، ولماهية الأشياء . والإقامة شعريا على الأرض ، معناها : أن نصمد في حضرة الآلهة ، وأن يهاجمنا القرب الجرمي للأشياء ، وأن تكون الآنية « شاعرية » في أساسها معناه في الوقت نفسه أن الآنية باعتبارها مؤسسة (موضوعة على قاعدة) ليست مزية ، وإنما هبة .

ليس الشعر مجرد زينة تصاحب الآنية ، أو مجرد حماسة عابرة ، كما أنه ليس مجرد فورة أو تلهية ، الشعر هو الأساس الذي يستند التأريخ . ولكنه ليس مجرد مظهر للحضارة ، والأحرى ألا يكون « تعبيراً » عن « روح حضارة ما » .

أما أن كون آنية شاعرية في أساسها ، فإن هذا لا يمكن أن يعنى أخيراً أنها ليست في الحقيقة إلا لعباً لا ضرر منه . ومع ذلك ، ألا يصف هيلدرن في الكلمة التي أوردناها عل أنها أول ألحاننا الدالة ، ألا يصف الشعر بأنه « أوفر الأعمال حظاً من البراءة ؟ » فكيف يتفق هذا مع ماهية الشعر التي رأيناها الآن تتفتح أمامنا ؟ وهكذا نعرد إلى السؤال الذي بدأنا بتنحيته جانباً . ولنحاول في إجابتنا الآن أن نحشد في رؤية باطنية واحدة ماهية الشعر وماهية الشاعر في وقت معا .

ولقد استخلصنا نتيجة أولى ، وهي أن الميدان الذي يعمل فيه الشعر هو اللغة . وينبغي أن نتصور ماهية الشعر عن طريق تصورنا لماهية اللغة . ثم تبيننا بعد ذلك كيف أن الشعر هو التسمية المؤسسة للوجود ولماهية الأشياء جميعاً ، لا بواسطة

كلام أيا كان ، وإنما بالكلام الذى يضع كل ما يوجد منذ البداية موضع الكشف ، وكل ما تتنازع عليه وما نعالجه بعد ذلك فى اللغة اليومية . وبالتالى فإن الشعر لا يتلقى اللغة قط كمادة يحدث فيها عمله وتكون تحت تصرفه ، بل على العكس الشعر هو الذى يبدأ فيجعل اللغة ممكنة . والشعر هو اللغة الأولية لشعب ما : فينبغى إذن — على العكس — أن تفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر .

وأساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه ما يعطى اللغة آنيةها التاريخية الحقيقية ، غير أن اللغة الأولية *Ursprache* هى الشعر باعتباره تأسيساً للوجود . وعلى هذا فإن اللغة هى « أخطر النعم » . والشعر هو إذن أخطر الأعمال ، ولكنه فى الوقت نفسه « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » .

والواقع إن الشرط الوحيد الذى يجعلنا نتصور الماهية الكلية للشعر هو أن نتجسج فى ضم هذين التحديدين فى فكرة واحدة .

ولكن أمن الحق أن الشعر هو أخطر الأعمال ؟ إن هيلدرلن فى رسالة يبحث بها إلى أحد أصدقائه قبل رحيله لآخر مرة إلى فرنسا — كتب يقول : « يا صديقى إن العالم مائل أمامى ، أوضح من أى وقت وأشد وقاراً وأنا راض بحالى وبما يحدث لى — راض مثل الرضا المنبعث من الشمس حين يحدث فى الصيف أن يهز الأب القديم المقدس بيد هادئة خلال السحب الآخذة فى الاحمرار — بروقا مباركة ، لأنه من بين كل ما يمكن أن أراه من الله ، هذه العلامة صارت علامتى المختارة . وقد بما كنت أظير نشوة بسبب حقيقة جديدة ، أو رؤية أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا ، أما الآن ، فتقد وطنت نفسى حتى لا يحدث لى أخيراً ما حدث لطنطاوس القديم الذى تلقى من الآلهة أكثر مما يستطيع هضمه » (المجادع ، ص ٣٢١) .

فالشاعر معرض لصواعق الإله . وعن هذا تتحدث هذه القصيدة التى يجب أن نعترف بأنها أصنى الأشعار التى تتحدث عن ماهية الشعر والتى تبدأ على هذا النحو :

« وكما يحدث في يوم العيد حين يخرج الفلاح
في الصباح لكي يشاهد الحقل » (المجلد ٤ ص ١٥١ وما يتلوها)
فهنا يقول هيلدرن في الفقرة الأخيرة .
« ومع ذلك ، فإن ينبغي علينا معشر الشعراء
أن نظل واقفين حاسري الرؤوس
وأن نملك برق الآب بأيدينا ،
بل الآب نفسه ، وأن نقدم للناس
ألمة النكاوية ملفوفة في تشيد . »

وبعد أن مضى عام ، عاد هيلدرن إلى أمه وقد أصابه الجنون ، وهذا ما كتبه
إلى ذلك الصديق نفسه مستوحيا ذكرى إقامته في فرنسا ، قال : « إن العنصر
البعيف ، ونار السناء ، وصمت الناس ، وحياتهم في الطبيعة ، وقصورهم ورضاهم ،
قد هاجمتني دون انقطاع . وكما يردد الناس عن الأبطال أستطيع أن أقول أنا
أيضا إن أبولون قد سدد إلى ضربته » (جه ص ٣٢٧) . فالنور الباهر حين زاد
عن حده ألقى بالشاعر في الظلمات . قبل هناك حاجة إلى شواهد أخرى للاقرار
بالخطر الأعظم الذي يكتنف عمله ، والمصير الذي قدر له ، يفصح عن كل
شيء . إن هذه الكلمة التي نجدتها في رواية « أنبادوقليس » هيلدرن تدين
رغبين الذير :

« ينبغي أن يرحل في الوقت المناسب
ذلك الذي تحدثت بواسطة الروح » . (المجلد ٣ ص ١٥٤)
ومع ذلك : فإن الشعر هو « أوفر الأعمال حطامن البراءة » ، وهيلدرن يكتب
هذه العبارة في رسالته إلى أمه ، لالكي يبعث الاطمئنان إلى نفسها فحسب ، ولكن

لأنه يعرف أن هذا الجانب الخارجى الذى لا ينطوى على أى أذى يتسبب إلى ماهية الشعر كما يؤلف الوادى جزءاً من الجبل ، إذ كيف يمكن هذا العمل الذى هو أخطر الأعمال - أى يقوم بفعله ، وأن يحافظ على نفسه ، إذا لم يكن الشاعر قد ألقى به خارج « الحياة اليومية العادية » (رواية أنبادوقليس ، المجلد الثالث من مؤلفاته ص ١٩١) . ولم يكن محمياً ضد تلك الحياة بما يتبدى عليه عمله من مظهر برىء ؟

الشعر يبدو أنه لعب ، ومع ذلك فإنه ليس لعباً . فاللعب يجمع الناس ، ولكن بحيث ينسى كل منهم نفسه فى اللعب ، أما فى الشعر فعلى العكس من ذلك ، يتعزز الإنسان حول أساس آنيته . إنه يصل فيه إلى الهدوء . لكنه ليس الهدوء الوهمى الناتج عن انعدام نشاط الذهن وقواغه ، بل هو الهدوء اللامتناهى الذى تنشط فيه كل الطاقات والعلاقات . (انظر رسالة هيلدرن إلى أخيه فى أول يناير سنة ١٧٩٩ ، المجلد ٣ ص ٣٦٨ وما يتلوها) .

إن الشعر يحدث على ظهور ما هو خيالى ؛ وما هو حلم فى مواجهة الواقع .
الصاحب الابض بالحياة الذى نعتقد أنه سكتنا الأليف . غير أن الواقع هو ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده . وهذا ما قاله بانثيا فى « أنبادوقليس » بدافع من رؤيتها الصاقية بوصفها صديقة :

« أن يكون المرء ذاته .. هذه هى الحياة

ولسنا نحن الآخرين - غير حلم بها . » (المجلد ٣ ص ٧٨)

وهكذا يبدو أن ماهية الشعر ترجع فى ظهورها ومظهرها الخارجى ، ومع ذلك فهى راسخة ثابتة . وإذا كان الشعر فى ماهيته بمثابة تأسيس فإن معناه أيضاً أنه وضع لقاعدة راسخة ثابتة (Grundung) .

وليس من شك أن كل تأسيس يظل هبة حرة . وقد قال هيلدرن : « أيها

الشعراء ، كونوا أحراراً كالسنونو . . غير أن هذه الحرية ليست جزافية مطلقة ،
وليست نزوة لا ضابط لها ، بل إنها ضرورة عليا .

والشعر برصفه تأسيساً للوجود ، مزدوج ، الرابطة . وبأمل هذا القانون الذي
يخصه وحده ندرك أخيراً ماهية الشعر إدراكاً تاماً .

وقرض الشعر هو التسمية الأصلية للآلهة ، غير أن لغة الشعر لا تملك قدرتها على
التسمية إلا لأن الآلهة أنفسهم هم الذين يدفعوننا إلى الكلام . فكيف يتحدث
الآلهة ؟ يقول هيلدران :

« . . . والإشارات هي منذ العصور الغابرة لغة الآلهة » .

(ج ٤ ص ١٣٥)

• • •

وتتألف لغة الشاعر في رأيه - من تصيد هذه الإشارات ليجعل منها بعد
ذلك إشارات يخاطب بها الناس . وهذا التصيد للإشارات عبارة عن تائق ،
ولكنه في الوقت نفسه موهبة جديدة إذا يميز الشاعر في « الإشارة الأولى » ،
المتحقق فجلاً ، ويضع ، متجاسراً ، في قوله ما لمحه ، لكي « يتبأ » ، بالمحقق بعد :

ان الروح الجريئة تطير كالنسر

لملاقاة العواصف ، متنبئة ومتقدمة

(المجلد ٤ ص ١٣٥)

على آلهتها القادمين »

وتأسيس الوجود مرتبط بإشارات الآلهة . ولغة الشعر هي في الوقت نفسه
تفسير لـ « صوت الشعب » ، *Stimme des Volkes* . وهذا الاسم يطلقه هيلدران
على الأساطير والحكايات التي يتذكر بها الشعب انتماءه إلى الموجود في مجموعته
وكثيراً ما يصمت هذا الصوت وينطق في داخل ذاته . فهو ليس بنفسه قادراً بوجه
عام على التعبير عما هو حقيقي ، إذ يحتاج إلى أوائل الذين يفسرونه . وقد حفظت
لنا روايتان للقصيدة التي عنوانها : « صوت الشعب » . غير أن الفقرتين هما اللتان

تختلفان على وجه الخصوص وإن كانت إحداهما تكمل الأخرى . وهذه هي
الحاتمة كما وردت في الرواية الأولى :

«لاني أجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادي ،

أجده لأنه ورع ، ولاني أحب السماويات .

لكن بحق حب الآلهة والناس لا يطمثن .

هذا الصوت في هدوئه ، (١)

(ج ٤ ص ١٤١)

وهذه هي الرواية الثانية :

ان الأساطير حسنة ،

لأنها ذكرى مرفوعة الى العلى العظيم

لكن ، تمت حاجة الى شخص

ينتمي الى الملا الأعلى

لكي يفسر الأساطير المقدسة ،

(ج ٤ ص ١٤٤)

وهكذا توجد ماهية داخلية في تلك القوانين التي يتبدى جدها في صورة
افتراق والتقاء ، والتي تتحكم في إشارات الآلهة وصوت الشعب . أما الشاعر فإنه
يقوم في منزلة بين منزلتين : بين الآلهة وبين الشعب . إنه «ملقى خارجا» Jeté-hors .
ملقى بين هاتين المنزلتين : الآلهة والشعب . ولكنه في هذه المنزلة الوسطى ، وفيها
وحدهما بالذات يتحدد من هو الإنسان ، وتقرر آنيته . وهكذا « يقيم الإنسان
شعريا على هذه الأرض » .

وقد كرس هيلدرن لغته الشعرية دون توقف ، وفي ثقة وبساطة مطردة ،

(١) هذه الأبيات ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقاله عن « هيدجر

والشعر » .

معتزلاً من كثر لا ينفد من الصور — كرس هيلدرن لغته الشعرية لهذه المنطقة الوسطى . وهذا ما دفعنا إلى القول بأنه « شاعر الشعراء » .

فهل نذهب الآن — بعد هذا كله — إلى أن هيلدرن — كان أسيراً لتأمله الخاص ، أسيراً لا عجب مفرط خاو يعكس نفسه لأنه أخفق إزاء ما فى العالم من إمتلاء ؟ ألا نعرف — على العكس من ذلك — بأن الفكر الشعرى لهذا الشاعر يتدفق نتيجة لدفعة طاغية ، حتى يبلغ أساس الوجود وقلبه ، وتطبق على « هيلدرن نفسه » هذه السكبة التى أطلقها هو نفسه على أوديب فى قصيدته للتأخرة « فى جو أزرق ساحر .. » :

« ربما كانت للملك أوديب عين زائفة .. » (١ ج ٦ ص ٢٦)

إن هيلدرن يشاعر ماهية الشر ، ولكنه لا يفعل ذلك بوصفها تصوراً يتخذ قيمة لازمانية : ذلك أن ماهية الشعر تنسب إلى زمان محدد ، لا بمعنى أنها تطلق هذا الزمان وكأنه كان قائماً فعلاً قبل وجودها ، وإنما يبدأ هيلدرن — حين يؤسس من جديد ماهية الشعر — يبدأ بتحديد زمان جديد هو زمان الآلهة السابقين والإله الذى سيحيى ، إنه زمان « التعاسة » لأن هذا الزمان مدموع بنقص مزدوج وسلب مزدوج : نقص الآلهة الذين اختفوا ، ونقص الإله الذى لم يأت بعد .

وماهية الشعر التى يؤسسها هيلدرن ، تاريخية إلى أقصى درجة لأنها تنبأ بزمان تاريخى ، ولكننا بوصفها ماهية تاريخية ، فإنها للماهية الجوهرية الوحيدة .

إنه زمان التعاسة ، ولهذا فإن شاعره يرى ثراء فاحشاً ، يرى إلى درجة أنه يريد فى كثير من الأحيان أن يغوص فى فكر أولئك الذين كانوا ، وفى انتظار ذلك الذى سيأتى ، وأن يرقد ببساطة فى هذا الخواء الظاهرى . ولكنه يقف ثابت القدمين فى عدم هذا الليل ، وحين يستمر الشاعر فى البقاء بوصفه ذلك المتردد الأعلى الذى يجعل مصيرة الخاص شيئاً منفرداً فإنه يصنع الحقيقة لشعب بأن يمثل هذا الشعب ، وبذلك يعمل فى الحقيقة ، وهذا ما يعطيه هيلدرن فى الفقرة السابعة

من قصيدته « خبز وخمر » (نفسه ١٢٣ وما يتلوها) وهي القول الشعرى
الذى يعبر عما لم نستطع هنا أن نعرضه إلا بواسطة الفكر المنطقي، قال هيلدرن :
« ويلي علينا يا صديق ،

جئنا هنا متأخرين
وهناك في أعلى ، تعيش الآلهة ،
هم يعملون بلا انقطاع ،
لا يحفلون بنا ولا يتساءلون .
هذا الإثناء الهش هل يحوى الإله ؟
والمرء لا يقوى على جود الإله
إلا قليلا ، ثم يمضى العمر في حلم بجوده .
ومن الضلالة والنعاس
يأتى المدد ؛
ومن الشقاوة والظلام
يأتى الأبد .
ومن البطون القاسيات
تأتى البطولة ؛
تأتى كفاءة الخالدين وفي الرعود
وأنا أفضل ذا النعاس على انفراد وانتظار
من غير أصحاب ، فلا أدري ما أقول وأفعل ؟
ماذا يفيد الشعر في الزمن الحقيقى ؟
فكأنما الشعراء كهان لباخوس العظيم
يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدم » (١)

(١) هذه القصيدة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقاله المذكور .

الفهرس

الصفحات	
٥ - ١٩	تصدير : بقلم عبد الرحمن بدوى
٢١ - ٤٨	لمحات عن فلسفة هيدجر : بقلم محمود رجب
٤٩ - ٧٣	ما الفلسفة ؟ : ترجمة محمود رجب
٧٥ - ٩٦	العود إلى أساس الميتافيزيقا : ترجمة محمود رجب
٩٩ - ١٢٤	ما الميتافيزيقا . ترجمة فؤاد كامل
١٢٥ - ١٣٦	حاشية : ترجمة فؤاد كامل
١٣٧ - ١٥٨	هيلدريث وماهية الشعر : ترجمة فؤاد كامل

